علي الأمين مزروعي

القُوى الثّقافيّة في السّياسَة العالميّة

ترجمة: أحمد حسن المعيني



علي الأمين مزروعي

القُوى الثّقافيّة في السِّياسة العالميّة



عندما رحل علي مزروعي تحدّثت بعض الصحف ووسائل الإعلام العالميّة عن "رحيل المثقّف العملاق" و"وفاة صرح فكري"، وغيرذلك من الصفات التي تذكّرت مزروعي كأحد أبرز المفكّرين والأكاديميين في عالمنا المعاصر. كان مزروعي من الشخصيات الثقافيّة العامة، فقد أدخله برنامجه الشهير "الأفارقة" إلى المشهد الإعلامي والجماهيري، بكل ما صاحب البرنامج من ضجّة حينها. ولد في مومباسا، كينيا، عام 1933، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة أكسفورد البريطانية عام 1966. رأس خلال حياته الأكاديمية الحافلة عدداً من أقسام العلوم السياسية في أكثرمن جامعة أميركية، إلى أن توفي سنة 2014 في الولايات المتحدة ودُفن في مومباسا بموطنه الكيني. تعدّدت كتابات مزروعي في الدراسات السياسية والاجتماعية الخاصة بإفريقيا، والإسلام، وحقبة ما بعد الاستعمار. كما أفادت ثقافته الواسعة بتنوّعها الإسلامي والإفريقي والغربي في جعله مثقّفاً واصلاً للثقافات، ومخاطباً مؤثّراً، ومعرّفاً بقضايا المجتمعات الشرقية، والإفريقية منها على وجه الخصوص.

في هذا الكتاب يناقش مزروعي العلاقة بين الثقافة والقوّة، وتقاطعات السياسة مع الثقافة في أوجهها الأيديولوجية. كما يقدّم هنا أحد أهم النقاشات العميقة لرواية سلمان رشدي **آيات شيطانيّة**، حيث نحا في نقده للرواية منحىً جديداً لم يسبق إليه: الخيانة الثقافيّة. وكانت له آراء متّسمة بالجِدّة والأهميّة عن قضايا المرأة في العالم. وإذا كانت بعض الأحداث التي ناقشها مزروعي في كتابه هذا **القُوى الثّقافيّة في السِّياسة العالميّة** قد مرّ عليها أكثرمن عقدين، إلا أنّ جوانبها الفكرية والثقافيّة لا تزال حاضرة اليوم ربما بأكثرمما مضى وأشدّ أثراً.



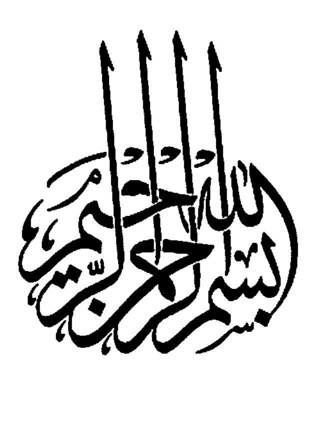
هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

السعر:
50 ريالاً قطرياً - 14 دولاراً

ISBN: 978-9927-126-03-1

9 789927 126031

القوى الثقافية في السياسة العالمية



القوى الثقافية في السياسة العالمية

تأليف

علي الأمين مزروعي

ترجمة

أحمد حسن المعيني



القوى الثقافية في السياسة العالمية

علي الأمين مزروعي

منتدى العلاقات العربية والدولية
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2017

القوى الثقافية في السياسة العالمية

تأليف: علي الأمين مزروعي

ترجمة: أحمد حسن المعيني

المراجعة اللغوية: سليمان المعمري

تصميم الغلاف: محمد النّبهان

---

432 صفحة - 17 x 24 سم.

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 2017/105

الرقم الدولي (ردمك): ISBN: 978-9927-126-03-1

Ali A. Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*,
Oxford: James Currey, 1990.
© Ali A. Mazrui 1990
First English Edition Published by James Currey Publishers, 1990

الثقافـةُ يمكـن أنْ نُعرّفَهـا على أنها منظومـةٌ من القِيَـم المترابطة الفاعلـة بما يكفي لكي تؤثّـرَ في تصوّرات مجتمـعٍ ما، وأحكامه، وسـلوكيّاته.

علي الأمين مزروعي

المحتويات

شكرٌ وعِرفان

بزغتْ فكرةُ هذا الكتاب في مؤتمرٍ دوليّ حول «الحرب النووية والانتشار النووي وتبعاتهما»، انعقد في جنيف في شهر حزيران/ يونيو 1985م برعاية «مجموعة بيليريف» والأمير صدر الدين آغا خان*. كان مؤتمرًا مشهودًا، وقد افتتحه رئيس الوزراء السويديّ الأسبق أولاف بالمه، وألقى الأميرُ صدر الدين بيانه الختامي. شارك من ممثّلي القوى العظمى في المؤتمر نائب الرئيس الأميركي آنذاك جورج بُش [الأب] والسيناتور إدوَرد كينيدي، والبروفيسور السوفييتي أناتولي جرومِيكو (ابن الرئيس السابق أندري جرومِيكو) والدكتور جورجي أرباتوف مدير «معهد الولايات المتحدة وكندا» بـ«أكاديمية العلوم» في روسيا.

قدّمتُ في هذا المؤتمر ورقةً قصيرةً تهدفُ إلى الربط بين الانتشار النووي والشؤون الثقافية العالمية، ولم أكد أنتهي من إلقاء الورقة حتى جاءني فرِد برايجر، وشجّعني على أن أصدر كتابًا أجمعُ فيه شتاتَ ما كتبتُ سابقًا حول دور الثقافة في السياسة العالمية. في ذلك الوقت كان جيمس كاري يحثّني هو الآخر على الربط بين اهتماماتي العالمية والتزاماتي إزاء القضايا الإفريقية. كنتُ قد عملتُ مع جيمس عدة مرات سابقًا حين كان عضوًا في فريق «كُتب هاينِمَن التعليمية»، بيد أنّ كتابي الأخير هذا كان سيصبح أول تعاون لي مع دار النشر الجديدة التي أنشأها. هكذا إذًا كان فرِد برايجر وجيمس كاري المحفّزَين الحقيقيين لإصدار هذا الكتاب.

---

* مجموعة بيليريف (Groupe de Bellerive): مركز للدراسات أسّسه الأمير صدر الدين آغا خان مع مجموعة من أصدقائه عام 1977م، وسُمّي المركز بهذا الاسم تيمّنًا ببلدية بيليريف في جنيف التي عاش فيها الأمير. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

ظهرت بعضُ الأفكار الواردة في هذا العمل في أشكالٍ سابقةٍ استهدفتْ متلقّين مختلفين، ويسعدني أن أنتهز هذه الفرصة لأشكر جميع المجلات العلمية التي منحتني موافقتها على إعادة نشر تلك المقالات في كتابي هذا. وكثيرٌ من الأفكار التي أسوقها في هذه الصفحات إنما نشأت من انخراطي في أعمال الأمم المتحدة ومؤسساتها المختلفة، ولا أنسى في هذا السياق أن أذكر مشاركتي في مشروع «التاريخ العام لإفريقيا» تحت إشراف منظمة اليونسكو.

أما فيما يتعلّق بالشؤون القانونية والتشريعية الواردة في فصول الكتاب، فيعودُ الفضل فيها إلى التشجيع الذي لقيته من إيزاك ج. مووُو من جامعة أوهايو ستيت، في حين تعلّمتُ الكثير في شؤون القومية الإفريقية من لوكسلي إدمندسن من جامعة كورنل بنيويورك.

وسأبقى مدينًا على الدوام لمايكل تِدي لدعمه التحريري والبحثي المستمر، فقد أسدى لي فائدةً عظيمة في تحديث بعض الفصول نظرًا لتسارع الأحداث في الشؤون العالمية. ولقد وجد مايكل دعمًا في هذه المهام البحثية من الصديق عُمَري كوكولي في جامعة مِشِجن وجامعة ستيت يونيفيرسِتي أوف نيويورك. لذلك وجب علي أن أحيّيهما على ما بذلاه من جهدٍ متفان. كما أدين بالفضل أيضًا لـ«مركز الدراسات الإفريقية والإفريقية-الأميركية» في جامعة مِشِجن على إتاحة هذه الخدمات.

وأما مهامّ الطباعة وما يتعلق بها من أعمال التنسيق فقد تكفّلتْ بها جودي بون وماري بريجاك، وهما عمودان أساسيان في حياتي المهنية في مِشِجن؛ فلولاهما لأصبحت حياتي مهدّدةً بفوضى عارمة. هذا وأودّ أن أشكر أيضًا قسم العلوم السياسية و«مركز الدراسات الإفريقية والإفريقية-الأميركية» على إتاحة هذه الخدمات التنسيقية.

ولم تكن المراحل النهائية من هذا الكتاب لتتمّ لولا ما لقيته من عونٍ من «وحدة أبِل شوايتزر» في جامعة ستيت يونيفيرسِتي أوف نيويورك، والدعم والتشجيع الذي قدّمه لي زملائي في جامعة بِنجمتِن.

ولا أنسى الاعتراف بالفضل الأكبر لبريندا وモورين كِبرُو على توفيرهما كافة أسباب الراحة في البيت، وهذا ما كنتُ في حاجةٍ ماسةٍ إليها في هذه الفترة المهنية من حياتي. ولقد قدّمتْ هاتان المرأتان دعمهما لي بحيويةٍ وحماسٍ كبيرين.

أمـا أبنائـي الثلاثة (جمـال والأمين وكِم) فـلا يقتصرُ فضلُهـم على أوقات البهجـة الأبوية فحسـب، بـل كذلـك عـلى السـاعات المديـدة من الحـماس الفكـري حين كنـا نتناقـش حول الشـؤون العالميـة والقضايـا الأخلاقيـة إلى أن يصيـح الديكُ معلنًـا عن فجر يـومٍ جديد.

بقيـتْ نقطـةٌ أخـيرة تتعلّق بالأخطـاء الواردة في هـذا الكتاب، فكـما يقول هـاري ترُومَن لجميـع المؤلفـين وجميع الرؤسـاء أيضًا: «إنَّ المسـؤوليةَ تقـفُ هنا»*.

علي الأمين مزروعي

* عبـارة شـهيرة للرئيـس الأميركـي هـاري ترُومَن، ويُقصـد بها أنه لا ينبغـي إلقاء مسـؤولية العمل على شـخصٍ آخر. والعبـارة بالإنجليزيـة هـي: (The buck stops here)، وفيهـا إحالة للتعبـير الشـهير (pass the buck) بمعنى إزاحة المسـؤولية إلى شـخصٍ آخر. (المترجم).

المقدّمة

ثقافة القوة وقوة الثقافة

المشروعُ المُبَيْتُ في السياسةِ العالمية

منذ أن وضعت الحربُ العالمية الثانية أوزارها ظلّت الفجوةُ بين الشرق والغرب فجوةً أيديولوجيّةً من دون شكّ، إذْ كانت الشيوعية في مقابل الرأسمالية. أما الفجوةُ الرئيسة بين الشمال والجنوب* في الفترة نفسها فكانت فجوةً تقانية، إذْ هناك الدول الصناعية في مقابل المجتمعات النامية. وقد أفضت التأزّماتُ بين الشرق والغرب إلى عداواتٍ حربية، في حين اقترنت التأزّمات بين الشمال والجنوب بالفروقات الاقتصادية. هكذا احتدم التنافسُ بين الشرق والغرب على اكتساب المهارات الجديدة في التدمير، وظهر التنافرُ بين الشمال والجنوب بفعل الاختلاف في مستوى الإنتاج. في هذا الكتاب نحاولُ أن نبيّنَ أنّ كلًا من الأيديولوجيا والتقانة متأصلةٌ في الثقافة (culture).

ربما يتكشّفُ لنا عبر التحليل أنّ الفجوة الأيديولوجية بين الشرق والغرب إنما هي فجوةٌ عابرة زائلة أكثر بكثير مما هو الحال في الفجوة التقانية بين الشمال والجنوب؛ فيمكن مثلا لزعيمٍ شماليٍّ واحدٍ مثل ميخائيل جورباتشوف أن يُغيّر المناخ السائد في العلاقات بين الشرق والغرب، ويُحدثَ تقاربًا جزئيًا على المستوى الثقافي والأيديولوجي. بيد أنّ تضييقَ الفجوة التقانية بين الشمال والجنوب يحتاج إلى أكثر من ظهور زعيمٍ إصلاحيّ في

* الفصلُ بين الشمال والجنوب في العالم فصلٌ سياسي-اقتصادي أكثر منه فصلا جغرافيًا، فالمقصود بدُول الشمال تلك الدول الغربية المتقدمة التي تنتمي إلى العالم الأول مع الدول الصناعية في العالم الثاني كذلك، في حين يُقصد بدُول الجنوب عمومًا دول العالم الثالث. بشكلٍ عام يضمّ الشمالُ الولايات المتحدة، وكندا، وأوروبا الغربية، وبعض الدول المتقدمة في آسيا، وأستراليا، ونيوزيلندا، في حين يضمُّ الجنوبُ إفريقيا وأميركا اللاتينية والدول النامية في آسيا بما فيها الشرق الأوسط. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

دولـةٍ واحـدة؛ إذْ إنّ التغيير الثقافيّ اللازم لإحداث التقدّم التقاني أكثر تعقيدًا من التغيير الثقافي اللازم للمراجعات الأيديولوجيّة.

الكُلفةُ الدوليةُ لـ«بيريسترويكا»*

ثمة قلقٌ آخر يحيقُ بسنوات التسعينيات؛ إذْ هل سيُفضي تضييقُ الفجوة الأيديولوجية بين الشرق والغرب إلى توسيع الفجوة التقانية بين الشمال والجنوب؟ هل ستؤدي حركة «بيريسترويكا» والتقاربُ بين رابطة الدول السوفييتية والتحالف الغربي إلى تعميق الفروق الاقتصادية بين الشمال والجنوب؟ تُرى ما الكلفةُ الثقافية المترتبة على ذلك؟

يعودُ جزءٌ من السبب في بروز هذه القضية إلى أنّ كثيرًا من المعونات الخارجية المقدَّمة إلى دول العالم الثالث منذ الحرب العالمية الثانية إنما نَبَعَتْ من العداء الأيديولوجيّ والاستراتيجيّ بين الشرق والغرب. فالمفهومُ الأميركي المسمّى «المصلحة الشخصية المستنيرة» الذي يُستخدمُ لتسويغ المعونات الأميركية الخارجية مبنيٌّ في أساسه على تصوّرٍ استراتيجيّ لـ«المصلحة الشخصية»؛ إذْ افتُرض أنّ المعونات الخارجية سوف تساعد في حماية المصالح الأمنية للولايات المتحدة في المناطق القصيّة من العالم.

والمعونات السوفييتية للعالم الثالث كثيرًا ما كانت استراتيجيةً هي الأخرى على نحوٍ سافرٍ أكثر من المعونات الأميركية. فكوبا كانت المستفيد الأكبر من المعونات السوفييتية، وإلى حدٍ ما كانت كوبا بالنسبة إلى الاتحاد السوفييتي في مقام إسرائيل بالنسبة إلى الولايات المتحدة. غير أنّ قيمة كوبا في نظر الاتحاد السوفييتي قيمةٌ استراتيجية صِرف أكثر مما هي قيمة إسرائيل بالنسبة للولايات المتحدة.

وفي حين أنّ الالتزام المالي السوفييتي نحو كوبا سوف ينخفض على الأرجح في أعقاب البيريسترويكا والتقارب السوفييتي مع العالم الغربي، نجد أنّ الالتزام المالي الأميركي نحو إسرائيل سيبقى على الأرجح (وبدرجةٍ شبه مؤكّدة) ثابتًا لا يتزعزع. فالروابطُ الأميركية مع إسرائيل ترتكز إلى أساساتٍ ثقافية أقوى مما لدى الاتحاد السوفييتي مع كوبا.

---

* البيريسترويكا (Perestroika): تعني بالروسيّة «إعادة الهيكلة»، وهي برنامجٌ إصلاحيّ دشّنه الرئيس ميخائيل جورباتشوف في منتصف الثمانينيات لإعادة هيكلة الاقتصاد والسياسة في الاتحاد السوفييتي. ويدعو البرنامج إلى نزع المركزيّة الاقتصادية وتشجيع المؤسسات على التمويل الذاتي، بغية الدفع بالاقتصاد السوفييتي للوصول إلى مستوى الدول الرأسمالية، كما دعا البرنامج إلى تقليل دور قيادات الحزب الشيوعي في حوكمة البلاد ومنح الحكومات المحلية سلطات أكبر. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

ومن المحتمل في كلٍ من واشنطن وموسكو أن تنخفض الحاجةُ الملحّة إلى المعونات الخارجية بوصفها أولويةً دولية، إذْ إنّ تراجع التنافس الأيديولوجي والاستراتيجي بين الشرق والغرب يعني على نحوٍ شبه مؤكدٍ التقليلَ من تحويل الموارد من الشمال إلى الجنوب. والأنكى من ذلك أنّ المعونات السوفييتية للعالم الثالث قد تشهد هبوطًا أكثر حدة من انخفاض المعونات الغربية. وعلى أية حال، فإنّ ثقافة البَذْل على المستوى الدوليّ ما تزال ضعيفةً للغاية.

ثمة سببٌ آخر أيضًا في أن يؤدي التقاربُ بين الشرق والغرب إلى فروقات أكبر بين الشمال والجنوب، وهو التسارع المرجّح في التقانة المدنية والاستهلاكية داخل الحلف السوفييتي نتيجةً للبيريسترويكا. فحين يتحوّلُ التركيز الصناعيّ من المعدّات العسكرية إلى الاحتياجات الاقتصادية، فإنّ الدول الاشتراكية الصناعية قد تزيدُ من المسافة التقانية بينها وبين العالم الثالث. هكذا سيغدو نصف الكرة الشمالي أكثر تقدّمًا، فيتجاوز الجنوب بمسافاتٍ أبعد فأبعد. أما المتاعبُ الناجمة عن البيريسترويكا في العالم الثاني (الاشتراكي) فسيتحمّلها العالمُ الثالثُ المتأخر.

حين نتحدثُ عن العالم الثاني فإننا نقصد به الدول الاشتراكية الصناعية، بما فيها الاتحاد السوفييتي أساسًا وحلفاؤه الأوروبيون. وحين نتحدثُ عن العالم الأول نقصدُ به أميركا الشمالية الصناعية وأوروبا الغربية واليابان. أما العالم الثالث فنقصدُ به العالم الذي يضمّ معظم آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية. سنتعرّضُ في هذا الكتاب إلى آثار الفجوةِ الثقافية، وهي أضيقُ بكثيرٍ بين الشرق والغرب مما هي عليه بين الشمال والجنوب.

حين يقتربُ العالم الأولُ الرأسماليّ من العالم الثاني الاشتراكي الصناعيّ، فإنّ التبادل التجاري بينهما سيزداد بالتأكيد. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان هذا التبادل التجاري المزيد بين الشرق والغرب سيفضي إلى تقليل التبادل التجاري بين الشمال والجنوب. هل سينجذبُ رجال الأعمال الغربيون إلى الأسواق الجديدة التي فُتحت أمامهم في المعسكر الشرقي، لدرجة أن يتسارع طيران رأس المال الغربي من العالم الثالث إلى الشمال؟ قد تكون هذه كلفةً أخرى للتقارب بين الشرق والغرب.

وثمّة كُلفةٌ أخرى تتمثلُ في الضمور المرجّح للضمير العام في القوى العظمى. فعلى مدى فترةٍ طويلة من النصف الثاني من القرن العشرين كانت الولايات المتحدة والاتحاد

السوفييتي يمارسان دور الضمير الحيّ لأحدهما الآخر. حين تتورطُ إحدى القوتين العظميين في فظائع إنسانية، تشرعُ القوةُ الأخرى في إطلاق الصفارة الدولية وتُعلن عن وجود «خطأ». خذ مثلًا قيادةَ الولايات المتحدة حملةَ الإدانة الدولية للاتحاد السوفييتي بسبب غزو أفغانستان، مثلما كان الاتحاد السوفييتي من أوائل من أطلقوا الصفّارة ضد التدخل الأميركي المتزايد في فيتنام. فهل سيؤدي التقارب الجديد بين القوتين العظميين إلى تواطؤٍ فعليٍّ بينهما على الصمت كي لا تحرج إحداهما الأخرى، بدلا من قرع أجراس الخطر أمام العالم؟

حين أقدم الاتحاد السوفييتي على إسقاط طائرة ركابٍ مدنية كوريّة (الرحلة 007) عام 1983م، كان ذلك قبل التقارب بين واشنطن وموسكو. حينها أعلنت الولايات المتحدة عن «الخطأ»، وأدّت دورها كضميرٍ للعالم ضدّ هذا العمل الشنيع. ولكن حين أسقطت الولايات المتحدة طائرةً إيرانية في ممرٍّ جوي دولي عام 1988م، كان التقاربُ بين الشرق والغرب قد بدأ فعلا. وبدلا من أن يُطلق الاتحادُ السوفييتي الصفارةَ ويحشد الإدانة الدولية على واشنطن، تلطّف ردُّ الفعل السوفييتي وكان محسوبًا بعناية كي لا يُحرج الولايات المتحدة. حين ارتكب السوفييت ذلك الخطأ المأساوي بحق مئات الركاب المدنيين الأبرياء دفعت موسكو الثمن غاليًا في علاقاتها الدولية. ولكن حين دمّرت الولايات المتحدة حياة عددٍ مقاربٍ من الركاب الأبرياء، لم تدفع إلا القليل جدًا من الثمن في علاقاتها الدولية. وقد كشف المتحدثُ الرسمي السوفييتي باسم وزارة الشؤون الخارجية جنادي جراسِموف سببًا رئيسًا لذلك، إذْ لم يشأ السوفييت أن «يستغلّوا» الخطأ الأميركي. في الواقع، كان ذلك يعني أنّ الاتحاد السوفييتي لم يشأ أن يقوم بدوره كضميرٍ للعالم بالطريقة القديمة بعد الآن. ومن بين الخاسرين في هذه العملية أُسر الركاب الإيرانيين الذين أسقطت السفينةُ الأميركية «يو اس فينسنز» طائرتَهم. هكذا فُقد واحدٌ من أبطال قضيّتهم الأخلاقية: صوتُ الغضب السوفييتي.

وحيث إنّ الاتحاد السوفييتي أصبح يسعى إلى تحسين العلاقات مع الغرب أكثر فأكثر، فهل سيقلّ اهتمامه بتوطيد علاقاته مع العالم الثالث؟ هل كان ذلك عاملًا مؤثرًا في الضغط السوفييتي على كوبا وأنجولا للموافقة على الربط الشَرْطيّ بين استقلال ناميبيا وانسحاب القوات الكوبية من أنجولا؟ هل مارس السوفييت ضغطًا مُسرفًا على

منظمـة التحرير الفلسـطينية لتقديم تنـازلاتٍ متسرّعة لإسرائيل؟ هل كان الدعم السـوفييتي للدولـة الفلسـطينية الجديـدة سيصبح أكثـر اسـتعراضيةً وإثـارةً لـو أنّ الحـرب البـاردة بين الـشرق والغرب مـا تـزال يسـتعرُ أوارُها؟

والأمـرُ الـذي قـد يثير قلـق إفريقيـا أكثـر مـن غـيره هـو الخـوف مـن تضـاؤل الالتزام السـوفييتي بالنضـال المسـلّح ضـد الفصـل العنـصري في جنـوب إفريقيـا. فـلا يبـدو مـن المرجّـح أن ينتهـي حكـم الأقلية البيضـاء في جنوب إفريقيا بغـير النضال المسـلّح، ولا توجد بقعـةٌ أخـرى في إفريقيـا بهـا أقليـةٌ بيضـاء تمتلك مـن القوة العسـكرية مـا يمكّنها مـن الدفاع عـن امتيازاتهـا، ثـم تتنـازلُ طوعًا عـن تلـك الامتيـازات دون قتالٍ عسـكري. والأمرُ نفسـه ينطبـق عـلى امتيـازات البِيـض في الجزائـر وكينيـا وزمبابـوي وأنجـولا وموزمبيـق وغيرها. وقـد ظـلّ النضـال المسـلّح ضد حكـم الأقليـة البيضـاء في إفريقيـا، لا سـيّما منذ السـتينيات فـيما بعدهـا، يعتمـد اعتـمادًا كبـيرًا في الدعـم العسـكري عـلى الـدول الاشـتراكية إلى أن جـاء التقـاربُ بـين الحلـف السـوفييتي والغرب. هكـذا إذًا تواجـه إفريقيـا الآن أكثـر الحكومات البيضـاء شراسـةً، حكومـة جمهوريـة جنـوب إفريقيـا. تُـرى هـل سـيُعاقُ النضالُ ضـدّ هذا المعقـل العنصريّ الأخـير نتيجةً للتقـارب العالمي بين دول رابطة الدول المسـتقلة السـوفييتية والحلـف الغـربي؟ هـل سـتهتمُّ الـدول الاشـتراكية أيضًـا بتحسـين علاقاتهـا مع الغـرب إلى درجـة شـبه التخـلي عـن المؤتمـر الوطنـي الإفريقـي ومؤتمـر الوحـدة الإفريقيـة في مسـألة النضـال ضـدّ هـذه القلعـة الأخـيرة للعنصرية المأسسـة؟

قبـل التقـارب بـين الـشرق والغرب اعتـاد الأفارقـةُ عـلى التأكيد عـلى ذلـك الجانب من تراثهـم الـذي يقـول: «حـين يتقاتـل فِيـلان، فـإنّ العُشـبَ هـو الـذي يعـاني». لقـد أضرّت المنافسـةُ بـين الـشرق والغـرب (الفيلَـيْن) أحيانًـا بعُشـب العـالم الثالـث، فكوريـا وفيتنـام وأفغانسـتان وأمـيركا اللاتينيـة تـضرّرت ضررًا مبـاشرًا أكثر من إفريقيا بسـبب المنافسـة بين القوتـين العظمـين. ولكـن مـع التقـارب الجديد بين الـشرق والغرب، فـإنّ العـالم الثالث لا يملـك إلا أن يتسـاءل مـا إذا كان يصـحُّ أيضًـا أنـه حين يتطـارحُ فيلان الغـرام، فإنّ العُشـبَ أيضًـا هـو الـذي يعـاني. ثمّة جانـبٌ آخر مـن الأمثـال الإفريقيـة الحكيمـة يؤكّد أهميتـه هنا. فالـركل والعنـاق الغرامـي بـين القوتـين العظمـين في عمليـة الاكتشـاف العِشـقيّ المتبـادل قـد تكـون مكلّفـةً لعُشـب العـالم الثالث ككلفـة التنافـس الأصلي إبـان الحرب البـاردة. وفي

حين أنّ التقارب هذا يُعدّ بُشرى في مجال نزع السلاح وتقليل خطر الصدام بين الشرق والغرب، إلا أنّه قد يكون نذير سوءٍ من حيث الإنصاف الاقتصادي والعدالة التقانية بين الشمال والجنوب.

في العلاقات بين الشمال والجنوب كانت المشكلة دائمًا هي كيف نسدّ فجوة القوة. أما الآن فالمشكلة تشمل أيضًا كيف نمنع هذه الفجوة من الاتساع أكثر. وفجوة القوة هذه لها عدة أشكال.

أما أكبرُ الفجوات الاقتصادية فلعلّها تلك الواقعة بين أميركا الشمالية وإفريقيا. تقول آخر التقديرات إنّ ثلاثين أمةً من أكثر الأمم فقرًا في العالم موجودة في إفريقيا. ويقدّر «مجلس الغذاء العالمي» أنّ عدد السكان في جزءٍ كبير من القارة الإفريقية يتنامى بثلاثة أو أربعة أضعاف نموّ الإنتاج الغذائي. وهكذا فخطر المجاعة في إفريقيا سيظلُّ باقيًا في القرن الحادي والعشرين.

وأما الفجوةُ بين نصف الكرة الشمالي وجزءٍ كبير من قارة آسيا فلن تكون بتلك الدرجة من الحدّة في السنوات القادمة؛ إذْ يمكن القضاء على المجاعة في آسيا قبل نهاية القرن العشرين، علاوة على أنّ عددًا من الدول الآسيوية قد وجدت طريقها إلى فلك التنمية. هناك أربع فجوات حرجة في العلاقات بين الشمال والجنوب: (1) الفجوة في المهارات والتقنيات (فجوة تقانية)، (2) والفجوة في الدخل (فجوة مالية)، (3) والفجوة في القوة (فجوة عسكرية)، (4) والفجوة في القيم والمواقف (فجوة ثقافية). فهل هذه الفجوة الرابعة في القيم والمواقف هي الأكثر جوهرية من بين الفجوات؟

بطبيعة الحال فإنّ الاختلافات في المهارات والتقنيات في مجملها هي اختلافات أساسية أكثرَ من الاختلافات في الدخل. وهذه الاختلافات في المهارات تتأثر تأثرًا عميقًا بالثقافة. فالترتيب الطبقيّ العالمي معنيّ بالدراية الفنّية أكثر من الدخل، والتشكُّل العالمي للطبقات معنيّ بمن يعرف ماذا أكثر من من يكسب ماذا.

لذلك فإنّ (...) مثلًا برغم مستوى دخلها الهائل أكثرُ ضعفًا من أي قوة متوسطة الدخل في أوروبا الغربية. هذا الكتاب معنيٌّ جزئيًّا بمعضلات المهارات فيما يتعلق بارتباطها بالثقافة، وكيف أثّرت هذه المعضلات على الفروقات في القوة بين الشمال والجنوب.

بين التحديث والتغريب

كانت مصر أول دولة غير أوروبية تواجه مسألة الفجوة في التقنيات بين الشمال والجنوب، حتى قبل أن تواجه اليابان المشكلةَ نفسَها بعد إصلاح ميجي*. ثمّة جانبٌ جوهري من الفجوة في التقنيات يتمثّل في العلاقة بين الثقافة والتحديث التقني. فهل ينبغي التغريبُ ثقافيًا من أجل تحقيقِ التحديث الصناعيّ؟ قرّرت اليابان منذ عام 1868م أنّ بإمكان الدولة التحديث صناعيًّا دون التغريب ثقافيًا، وكان شعارُ اليابان «تقنية غربية، روح يابانية». وهكذا سارت اليابان على هذه الفرضية الأساسية. أما تركيا في عهد مصطفى كمال أتاتورك في العشرينيات والثلاثينيات فقد رأتْ أنّ الدولة كي تحقق التحديث الصناعي ينبغي لها أن تتغرّب ثقافيًا، لدرجة أنها ألغت ارتداء الطربوش وأحلّت الأبجدية اللاتينية محلّ العربية. هكذا حاولت تركيا أن تصبح أوروبيّة بحقّ.

وبالمثل واجهت مصر المسألة نفسها في عهد محمد علي قبل أتاتورك بمائة عام، وقبل إصلاح ميجي بنصف قرن. هكذا واجه حاكمُ مصر الإصلاحي محمد علي هذا الاختبار الأكبر. هل كانت جهودُ محمد علي أشبه بجهود اليابان (كيف نحدّث تقنيًا دون التغرّب ثقافيًا)؟ أم إنّ التجربة كانت أشبه بإصلاحات أتاتورك (كيف نحدّث تقنيًا عبر التغريب ثقافيًا)؟ كان يمكن لجهود محمد علي أنْ تؤسس انطلاقةَ مصر إلى فلكٍ يشبه ذلك الذي سارت إليه اليابان بعد نصف قرن. جرّب محمد علي التحديث التقني دون الإفراط في التغريب الثقافي. وقد انتقد بعض الكتّاب الغربيين محمد علي لأنه لم يقم بما يكفي من محاولات للتغيير في الإسلام المصري. يقول المؤرخ الأميركي روبرت جولاي:

قد يكون أكبر وجه من أوجه القصور في محمد علي هو فشله في رؤية الحاجة إلى إسلام مُحدَّث مُجدَّد ليصاحب ويرشد التحديث التقني والاقتصادي... لقد تُرك الفِكر والتطبيق الإسلامي التقليديّ كما هو، ناقِصًا ومتشككًا، ويبقى التوفيق بينه وبين التفوّق التقني الغربي مشكلةً كبيرةً في القيادة المسلمة في الشرق الأوسط اليوم[1].

أدّت رأسمالية الدولة التي اتّبعها محمد علي (مثل اليابان لاحقًا) إلى تعزيز الإنتاج الوطني وزيادة عائدات الدولة، لكنّ الناس العاديين لم يلقوا فائدة كبيرة لا في مصر ولا

---

* إصلاح ميجي (Meiji Restoration): مصطلح يُستخدم للإشارة إلى الثورة السياسية التي قامت في عام 1868م في اليابان وأسقطت حكومة التوكوجاوا (الحكومة العسكرية)، فأنهت بذلك عهد إيدو الذي استمر أكثر من قرنين، وأعادت الحكم الامبراطوري بقيادة الامبراطور ميجي. وبشكل عام يرتبط إصلاح ميجي بما حدث بعد ذلك من تغييرات كبرى في السياسة والاقتصاد والمجتمع جاءت بالتحديث والتغريب إلى اليابان. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

في اليابان في المراحل المبدئية. واستخدم محمد علي والحكّام اليابانيون التسلّط العسكري كوجهٍ للمراحل الأولى من التحديث. مع ذلك فقد أُوقفت التجربة المصرية، على عكس الانطلاقة اليابانية.

في عام 1838م حصلت بريطانيا على حق التجارة الحرة داخل المناطق الواقعة تحت النفوذ العثماني. وبعد ثلاث سنوات أجبرت اتفاقيةٌ لندن محمد علي على الانصياع، ولأنْ يلغي الحماية الجمركية* التي فرضها، ولأنْ يخفّض كثيرًا من حجم جيشه. هكذا توقفت عملية تحديثه الناشئة وأُخصيَ جيشُه، ولم يعد هذا الحاكم المسِنُّ قادرًا على مواصلة اهتمامه بالإصلاح الاقتصادي، ودُفِع بمعظم برامجه (لا سيّما في التعليم والصناعة) للتوقف في السنوات التي سبقت وفاته عام 1848م[2].

وبشكلٍ عام فقد تدخلت الامبريالية الأوروبية لإيقاف السيناريو الياباني للتنمية الصناعية المصرية. ومنذ ذلك الحين حُكم على مصر بمصيرٍ أصبح واقعًا على كثير من دول إفريقيا. لم يكن مصيرُ مصر قَدَرًا يابانيًا من التحديث التقني دون التغريب الثقافي، ولم يكن قَدَرًا أتاتوركيًا من التحديث التقني عبر التغريب الثقافي، بل فاجعةً إفريقية من التغريب الثقافي دون التحديث التقني.

وليست كلّ المحمولات الثقافية نافعةً لمهمّة التحديث الاقتصادي، فبعض أوجه الثقافة أكثر ارتباطًا بهذا الأمر من غيرها، وبعض الأوجه قد تكون أكثر تدميرًا. وسدُّ الفجوة في المهارات معنيّ على نحوٍ كامل بسدّ الفجوة في الإنتاج؛ فسدُّ الفجوة التقانية يساعد في سدّ الفجوة الإنتاجية.

لقد استعارت إفريقيا بمجملها الأشياء الخاطئة من الغرب، بل حتى المكوّنات الخاطئة للرأسمالية. استعرنا دافع الربح دون روح ريادة الأعمال. استعرنا الشهية للكسب من الرأسمالية دون المخاطرة الإبداعية. معتادون نحن على الأجهزة الغربية لكننا نتعجّب ونُبْهَتُ من المشاغل والمعامل الغربية. نلبس الساعات لكننا نرفض أن نستخدمها لثقافة الانضباط في المواعيد. لقد تعلّمنا المشي في استعراض، ولم نتعلّم التريّض في انضباط. وصلتْ إلينا أنماطُ الاستهلاك الغربية، ولكن لم تصل بالضرورة تقنيةُ الإنتاج الغربية.

---

* الحماية الجمركية (protective tariff): ضريبةٌ تُفرض على السلع المستوردة بغرض رفع قيمتها في السوق المحلية حمايةً للصناعات الوطنية، كي لا يندفع المستهلك المحلي إلى السلع الأجنبية ويترك المنتجات المحلية. (المترجم).

ثمة حالاتٌ شاذة أخرى تظهر من طبيعة التنمية الاستعمارية في كثيرٍ من دول العالم الثالث. ومن أوجه الخلل هذه: (1) التمدين دون التصنيع، (2) والتعليم الشفهي دون التدريب الإنتاجي، (3) والعَلْمَنة دون العِلْمَنة (أي تراجع الدين دون صعود العلم)، (4) والجشع الرأسمالي دون الانضباط الرأسمالي.

ومن أوجه الخلل هذه تظهر علاقاتُ التبعية بين الشمال والجنوب. وتتضمّن التبعيةُ نفسها على الأقل شكلاً أو شكلين من العلاقات، أحدهما علاقة الحاجة الفائضة. فالمجتمعُ (ص) يكون تابعًا للمجتمع (س) لو أنّ (ص) يحتاج إلى (س) أكثر من حاجة (س) إلى (ص).

أما الشكل الثاني من التبعية فيتضمن نقص السيطرة. يكون (ص) تابعًا لـ (س) لو أنّ (ص) له سيطرةٌ أقل على العلاقة بينهما من (س). في العلاقة الاستعمارية تمثّل (س) القوةَ الامبريالية وتمثّل (ص) كل مستعمَرة من مستعمراتها. وبعد الاستقلال قد تنخفض سيطرة (س) في بعض المجالات. ولكن أية مجالات؟ ولغرض التحليل لنا أن نميّز بين المجال السياسي في التبعية، والمجال الاقتصادي، والمجال العسكري والمجال الثقافي.

وفي ما يخصّ الحاجة الفائضة قبل استعمار (ص)، كانت (س) الموطنَ الأمّ الذي «احتاج» إلى (ص) اقتصاديًا. كان الموطنُ الأم ينظرُ إلى المستعمرات بوصفها مصادر ممكنة للمواد الخام، أو أسواقًا ممكنة، أو مصادر للعمالة أو مستقبلاتٍ لفائض السكّان من أوروبا. فعليًا إذًا كانت إنجلترا تابعةً لامبراطوريتها نفسها بهذا المعنى الخاص من احتياجات إنجلترا الاقتصادية، سواء أكانت حقيقيةً أم مُتخيَّلة. أما في ما يتعلق بنقص السيطرة الاقتصادية، كانت المستعمرات هي التي تستجيب لأوامر إنجلترا الاقتصادية بدلًا من أن يحدث العكس.

والعواملُ التي صنعت الفارق في السيطرة آنذاك كانت عوامل سياسية وعسكرية. وبطبيعة الحال كانت المستعمرات توابع سياسيةً لبريطانيا العظمى، وخاضعةً لاحتكارها القوة العسكرية على مناطقها. ولكن في حين أنّ البريطانيين والفرنسيين كانوا طامعين في موارد إفريقيا الاقتصادية (مثلا)، فلم يكن لهم كبير اهتمام بموارد إفريقيا الثقافية. وبالطبع فإنّ المبدأ الفرنسي في الاستيعاب الثقافي كان جاهزًا لاستبدال الثروات الاقتصادية الإفريقية بالثقافة الفرنسية.

يقدّمُ هذا فرقًا أساسيًا بين التبعية الاقتصادية والتبعية الثقافية. ففي حين أنّ التبعية الاقتصادية كانت دائمًا تشمل بعض التأثير من «المستعمرة» على الموطن الأمّ (بما أنّ المركز يحتاج إلى الطرف اقتصاديًّا)، إلا أنّ التبعية الثقافية ظلت طريقًا أحاديّ الاتجاه على المستوى المؤسساتي. كانت القوةُ الامبريالية جاهزةً لتكديس بضائعها الثقافية في السوق الإفريقية، لكنها لم تكن مهتمةً باستيراد الثقافة الإفريقية إلى أوروبا. وأما الثقافةُ الإفريقية التي استطاعت اختراق أوروبا فمردُّها ليس السياسات الأوروبية المنظّمة بقدر ما كان تأثير العبيد الأفارقة المستورَدين إلى العالم الغربي.

وأوروبا إجمالًا كانت جاهزةً لعرض دِينها ولغاتها وثقافتها للأفارقة، ولكن مقابل الأرض والمناجم والعمالة والطاقة والثروات الاقتصادية الأخرى في إفريقيا. وتبدو عبارة جومو كينياتا في كينيا المستعمرةَ القديمة أكثر عمقًا مما قد تراءى له حين قال: «عندما جاء الرجلُ الأبيض إلى إفريقيا كان يملك الكتابَ المقدّس ونحن نملك الأرض. والآن؟ لدينا الكتابُ المقدّس ولديه الأرض». كانت حالةً كلاسيكية من تقديم الثقافة في مقابل البضائع المادية؛ إذْ إنّ أوروبا كانت تصدّرُ الفنون والأفكار وتستورد الثروات الاقتصادية.

حين تأسست الجامعاتُ الإفريقية كان الأفارقة أنفسهم توّاقين جدًّا للتدافع نحو الثقافة الغربية. وعلى أساس الحاجة الفائضة، لم يكن هناك شك أبدًا في أنّ الأفارقة شعروا بحاجةٍ إلى الثقافة الغربية أكثر بكثيرٍ من شعور الغرب بالحاجة إلى الثقافة الإفريقية. وعلى أساس نقص السيطرة، مارست المؤسساتُ الغربية سيطرةً غير متكافئة على المؤسسات الإفريقية. هكذا كانت التبعية الثقافية أكثرَ حدّة بكثير وأقلَّ تبادليةً من التبعية الاقتصادية.

ولكن ما هي الثقافة على أية حال؟ وما الدور الذي تلعبه في المجتمع البشري والسياسة العالمية؟ هذا هو الموضوع المعقّد الذي علينا أن ننتقل إليه الآن.

الوظائف السبع للثقافة

فيما يتعلّق بأغراضنا التي نرمي إليها في هذا الكتاب فإنّ للثقافة سبع وظائف أساسية في المجتمع. أما الوظيفة الأولى فهي أنها تقدّم منظورًا للتصوّر والإدراك، إذْ إنّ الطريقة التي ينظر بها الناس للعالم مرهونةٌ جدًا بما تعرّضوا له من إطارٍ ثقافي (cultural paradigm) أو أكثر. فآيةُ الله في إيران ينظر إلى العالم من حوله على نحوٍ مختلفٍ نوعيًّا عن

نظرة هِنري كِيسنجر إلى العالم. جزءٌ من هذا البون بين النظرتين شخصيٌّ وأيديولوجي، وجزءٌ منه متجذّرٌ في ألف سنةٍ من الحضارات المختلفة.

أما الوظيفة الثانية للثقافة فتتمثل في تقديم دوافع للسلوك البشري، فالأمرُ الذي يجعل الشخص يستجيب سلوكيًّا على نحوٍ معيّن متأصّلٌ جزئيًّا في ثقافته. في فترة رونَلد ريجن الأولى بُوغتت قواتُ المارينز الأميركية في لبنان؛ لأنها لم تضع في حسبانها عامل الاستشهاد والانتحار المقدّس في الثقافة السياسية الشيعية. ولذلك فقد استطاع سائق سيارةٍ مليئةٍ بالمتفجرات أن يفجّر نفسه وسيارته في معسكرٍ أميركي، ما نتج عنه مقتلُ أكثرَ من 240 من قوات المارينز.

وأما الوظيفة الثالثة فتتمثل في تقديم معايير لـالتقييم، فالذي يُعتَبر أفضل أو أسوأ، قبيحًا أو جميلًا، أخلاقيًّا أو غير أخلاقي، جذّابًا أو منفّرًا، هو في جزءٍ منه ثمرة الثقافة. ولا يتطلب الأمر أن تتوافق الوظيفةُ التقييمية للثقافة دائمًا مع الوظيفة السلوكية. فالولايات المتحدة تُدين «الإرهاب» حين يرتكبه الفلسطينيون، ولكن يُعرف عنها أنها تدعمه في حالة «يونيتا» في أنجولا أو «الكونترا» في نيكاراجوا*. فـ«الإرهابيّ» في عين شخصٍ ما كثيرًا ما يكون «مناضلاً للحريّة» في عين شخصٍ آخر، وجزءٌ من السبب في ذلك هو أنّ بطل ثقافةٍ ما شريرٌ في ثقافةٍ أخرى. وسوف نعود إلى هذا الموضوع لاحقًا في الكتاب.

وأما الوظيفة الرابعة للثقافة فهي تقديم أساسٍ للهُويّة. المحسوبية الإثنيّة** في حدّ ذاتها نتاجٌ للثقافة بهذا المعنى. والدين والعِرق كثيرًا ما يكونان أساسًا للتضامن أو سببًا

---

* يونيتا (UNITA): اختصار لاسم «الاتحاد الوطني للاستقلال الأنجولي الكامل»، وهو حزبٌ سياسي تأسس عام 1966م بهدف تحرير أنجولا من الاحتلال البرتغالي. تبنّى الحزب في البدء الأيديولوجيا الماويّة، لكنه تحوّل عن التيار السياسي بعد تعاونه مع البرتغاليين ضد «الحركة الشعبية لتحرير أنجولا» المدعومة من الاتحاد السوفييتي. اضطرّت البرتغال إلى إنهاء وجودها في أنجولا بعد قيام انقلاب في البرتغال عام 1974م، فأعلنت «الحركة الشعبية» في نوفمبر 1975م جمهورية أنجولا الشعبية المستقلة، وبدأت قواتٌ مدعومةٌ من كوبا في الهجوم على حزب يونيتا و«الجبهة الوطنية لتحرير أنجولا». هكذا استمر يونيتا في قتال «الحركة الشعبية» وأعلن نفسه تنظيمًا معاديًا للشيوعية فحصل على دعم من جنوب إفريقيا والولايات المتحدة. في الثمانينيات عُقدت محادثات بين يونيتا و«الحركة الشعبية» تُوّجت باتفاقيةٍ لوقف إطلاق النار عام 1991م، بيد أن يونيتا طعن في الانتخابات التي أقيمت عام 1992م وواصل النضال المسلح. الكونترا (Contras): هم الأعضاء في قوةٍ معاديةٍ للثورة في نيكاراجوا كانت تهدف إلى إسقاط حكومة ساندينيستا اليسارية. وكان الكونترا في الأصل أعضاءً في الحرس الوطني في نظام أناستاسيو سوموزا، وقد كان لوكالة المخابرات الأميركية دورٌ رئيس في تدريب الكونترا ودعمهم ماليًا. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

** من المهمّ هنا التفريق بين «العرق» (race) و«الإثنية» (ethnicity)، فالأول يشير إلى عوامل بيولوجية كالمظهر ولون البشرة ولون العينين وما إلى ذلك، في حين يشير الثاني إلى عوامل ثقافية واجتماعية كالجنسية والثقافة واللغة والمعتقدات. (المترجم).

للعداء. والثقافة الغربية كما هي مبثوثة في المؤسسات التعليمية تقدّم أشكالًا متنافسة من تحديد الهُويّة في إفريقيا وآسيا، وبعضها متعلقٌ بنشوء نُخَبٍ جديدةٍ وطبقاتٍ اجتماعيةٍ جديدة. هل اليهود «عِرقٌ» أم مجرد أتباعٍ لدين؟ هذه مسألةٌ تتعلق بتناسبٍ ثقافي تاريخي. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقًا في الكتاب.

والوظيفة الخامسة تتمثل في أنّ الثقافة صِيغةُ تواصل. النظام الأكثر وضوحًا للتواصل هو اللغة نفسها، وفي إفريقيا وآسيا كان هناك جدلٌ كبير حول السياسة اللغوية. هل ينبغي إيلاء الأولوية للغات المحلية في فترة ما بعد الاستعمار؟ هل ينبغي ترويج اللغة الهندية أو السواحيلية كلغاتٍ قومية؟ أم هل أوحى المنطق الثقافي للامبريالية الأوروبية باستمرار الترويج للثقافات واللغات الأوروبية بدلًا من ذلك؟ يمكن للثقافة أيضًا بوصفها صيغة تواصلٍ أن تتّخذ أشكالًا أخرى، بما في ذلك الموسيقى وفنون الأداء وعالم الأفكار الواسع.

وتتمثل الوظيفة السادسة للثقافة في كونها أساسًا للترتيب الطبقي. الطبقة والرتبة والمكانة مرهونةٌ جدًا بمتغيراتٍ ثقافية. أصبح التعليم الجامعي عاملًا مهمًّا في إعادة تحديد المكانة والدرجة في المجتمعات الإفريقية الحديثة. وما يحدد نوع الشخصية التي تُنتخب للرئاسة في فرنسا أو كيف يكون الأساقفة المؤثّرون في دولة غربية أخرى هو في جزءٍ منه وظيفةٌ من وظائف الثقافة.

وأما الوظيفة السابعة للثقافة فتتمثل في نظام الإنتاج والاستهلاك. في مخططنا التحليلي -على عكس بعض المدارس الماركسية- تؤثّر أنماطُ الاستهلاك أحيانًا على الإنتاج بقوةٍ تماثل الكيفية التي يساعد بها الإنتاج على تشكيل الاستهلاك. فالنفطُ في الشرق الأوسط والمعادنُ الصناعية في إفريقيا تزوّد أنماط الاستهلاك الغربية في الوقت الذي تشوّه فيه علاقات الإنتاج بين الشمال والجنوب. تُرى، إلى أي درجة يُعدّ النجاح الاقتصادي في اليابان إنجازًا ثقافيًّا؟

إنّ هذه الوظائف السبع للثقافة راهنيّةً في النظام العالمي الثقافي، ونجدُ أنفسنا مجددًا أمام مشكلة التبعية في علاقات الشمال والجنوب. وعلى مستوى أساسيٍّ أكثر، فإنّ الثقافة تقع في قلب طبيعة القوة في العلاقات الدولية.

الأساسات الثقافية للقوّة

في القسم الأخير من الكتاب سوف أقترح طُرقًا لتخفيف فروقات القوة، ولكن في الوقت الحالي دعونا نوضّح فجوة القوة بين الشمال والجنوب والأساسات الثقافية التي تقع تحتها. لننظر بشكلٍ خاص إلى إسرائيل وجمهورية جنوب إفريقيا بوصفهما شظايا ثقافية من العالم الغربي مُودَعةٌ في قلب العالم الثالث. ما الذي تقوله لنا تلكما الشظيتان الثقافيتان الغربيتان المودعتان في العالم الثالث عن فروقات القوة التقانية بين الشمال والجنوب؟ وكيف ترتبط تلك الفجوة التقانية بالفجوات الأخرى، في المهارات والدخل والموقع الاستراتيجي؟ وأين يقع الحسّ الأخلاقي من ذلك كله؟

تؤثّرُ التفاوتات الثقافية والتقانية بين البِيض والسُّود في إفريقيا الجنوبية وبين الإسرائيليين والعرب في الشرق الأوسط على مجالاتٍ أخرى كذلك. فقد استخدمت جمهورية جنوب إفريقيا تفوّقها التقاني في التسلّط على جيرانها السُّود ودفعهم إلى الخضوع والقبول باتفاقيات «وقف العدوان». وقد انتُهكت سيادة موزمبيق وأنجولا وبوتسوانا وليسوتو بل وحتى زمبابوي المستقلة من وقتٍ لآخر، وفي بعض الأحيان من دون أي جزاءٍ على الإطلاق. فالريادة التقانية الأوروبية في القرون الثلاثة الأخيرة من التاريخ الثقافي للعالم وُرِّثت لشعوبٍ من أصلٍ أوروبي توجد في إفريقيا، واستُخدمت كموردٍ عسكري حاسم ضدّ الأفارقة السُّود. وقد بدأ جيران جنوب إفريقيا بالإحساس بما يشعر به بالتأكيد جيران إسرائيل؛ إذْ إنّ كلًّا من جنوب إفريقيا وإسرائيل نادرًا ما ترددتا في استخدام القوة العسكرية السافرة على حساب سيادة جيرانهما.

مرةً أخرى، أدّت التفاوتات الثقافية والتقانية دورًا في سياسة التدخلات هذه، وكما سنوضّح لاحقًا فقد حظي الإسرائيليون بتفوّقٍ عسكري لمدة طويلة، ليس لأنهم يهودٌ بل لأنّ جزءًا كبيرًا من سكان إسرائيل غربيون وأوروبيون. ولو أنّ سكّان إسرائيل كانوا في الغالب الأعمّ من يهود الشرق الأوسط، لكان العرب قد انتصروا في كل حربٍ خاضوها مع جيرانهم اليهود. وبالتأكيد، كانت ستكون هناك حربٌ واحدة فقط، تلك التي جرت عام 1948م. كان العددُ سيشكّلُ فرقًا. يهود الشرق الأوسط في إسرائيل هم في العادة أكثرُ تشدّدًا وتوقًا إلى قتال العرب، لكنّ القدرة العسكرية اللازمة لضمان النصر

الإسرائيلي جاءت أكثر من مواطنيهم الأوروبيين. ومرةً أخرى كان للثقافة دورٌ حاسمٌ في تحديد النصر والهزيمة في المعادلات العسكرية.

يتمثلُ الخطرُ في كلٍ من الشرق الأوسط وإفريقيا الجنوبية في الدفع بالضعيف لأكثر مما يُحتَمل. فالتفوّقُ الثقافي له حدود. وسوف نبيّن لاحقًا كيف أنّ الظروف اليائسة في هاتين المنطقتين يمكنها بسهولة أن تصبح أرضًا خصبةً لأشكالٍ مختلفة من الإرهاب. في الوقت الحالي، ذلك الإرهابُ في المنطقتين الجغرافيتين لم يصبح نوويًا بعد. وسوف نناقش هذا الموضوع في فصلٍ مستقل لاحقًا. ولكن لو أنّ الاختلال في التوازن الثقافي بين الإسرائيليين والعرب، وبين البِيض والسُّود، استمر في تعميق حسّ اليأس بين المستضعفين، فلا يمكننا أن نستبعد احتمالية أن يحصل العرب والأفارقة السُّود على الأدوات النووية يومًا ما من بعض الأصدقاء الراديكاليين من مكانٍ آخر. وكما سنوضّح لاحقًا فإنّ العجز مفسدةٌ أيضا، والعجزُ المطلق يمكن أن يصبح مفسدةً مُطلقة.

ثمّة احتمالٌ «سعيدٌ» يمكن للأفارقة السُّود أن يأملوه، وقد حُرم العربُ منه. فيمكنُ للأفارقة السُّود أن يأملوا احتمالَ أن يرثوا القنبلة البيضاء من جمهورية جنوب إفريقيا. ما صنعتهُ الثقافةُ البيضاء إذًا سترثهُ الأيادي السوداء. وكما ذكرنا في هذا الكتاب، فقبل نهاية هذا القرن ربما سينجح السُّود في جنوب إفريقيا في إسقاط نظام الغَلَبة البيضاء. وفي أعقاب الحرب العرقية التي لا بد أن تسبق الانتصار الأسود، ربما سيكون قد اضطُر نصف السكان البِيض إلى مغادرة الجمهورية. ولكن يبدو من شبه المؤكد أنّ نصف السكان البِيض في جنوب إفريقيا سيظلّون باقين في نهاية الأمر. وهكذا فجزءٌ من انتقال قدرة جنوب إفريقيا النووية من السيطرة البيضاء إلى سلطة السُّود سيكون من خلال هذا النصف الباقي.

إذًا فهو سؤال عادلٌ أن نسأل ما إذا كان احتمال وجود جنوب إفريقيا نووية اليوم نعمةً أم لعنةً لباقي إفريقيا. هل من الممكن أن تكون قنبلةُ جنوب إفريقيا النووية البيضاء مصدر إزعاجٍ مؤقتٍ لإفريقيا السوداء، لكنّها ميزةٌ على المدى الطويل؟ هل سيصبح سودُ جنوب إفريقيا الورثة الشرعيين للقدرة النووية الجنوب إفريقية قبل نهاية القرن؟

لا يوجد شكٌّ كبير في أنّ قنبلة جنوب إفريقيا البيضاء غير مهمّةٍ في مسألة بقاء الفصل العنصري. فالتهديدُ الرئيس للنظام العنصري في جنوب إفريقيا تهديدٌ داخلي، ومن

المستبعد أن يستخدمَ النظامُ الأجهزة النووية في شوارع سويتو. فمثل هذا الاستخدام على أية حال سوف يعجّل في «الخروج» الأبيض، سيكون على الأقل كارثةً للفصل العنصري بمقدار كارثة الثورة السوداء.

ولكن في حين أنّ القوة النووية لها أهميةٌ هامشيةٌ في أقدار جنوب إفريقيا الحالية، فقد تكون لها أهميةٌ أكبر في فترة ما بعد الفصل العنصري. فحين يرث الحكّامُ السُّود الجدد القنبلة النووية البيضاء فسوف يتحوّلون من حالة أكثر السُّود مذلةً في القرن العشرين إلى حالة أكثر السُّود قوةً في القرن الحادي والعشرين. وكما أشرنا في فصولٍ أخرى من هذا الكتاب، فإنّ جنوب إفريقيا ذات الحكم الأسود لن تكون بالطبع واحدةً من أغنى دول العالم فحسب من ناحية الموارد المعدنية، ولكنها ستصبح أيضًا واحدةً من أكبر الدول الصناعية في نصف الكرة الجنوبي. وسوف تبقى القدرة النووية جزءًا من التركيبة الصناعية الأكبر.

نحو صدمة ثقافية إبداعية

لقد بدأ العصر النووي حين كان الشعب الأسود في أكثر مراحله التقانية تأخرًا بالمقارنة مع الآخرين. وسوف نناقش لاحقًا الانتشار النووي العمودي بشكلٍ كاملٍ فيما يتعلق بالترسانات المتوسّعة لدى أولئك الذين هم قوى نووية أصلاً. أما الانتشار الأفقي فهو نشر تلك المهارات إلى دولٍ جديدة. ولكن هل يمكن لمثل هذا «الانتشار النووي الأفقي» لدول العالم الثالث أن يصبح علاجًا للانتشار العمودي بين القوى الكبرى؟ يتمثل الأملُ الكامن في إحداث الصدمة الثقافية اللازمة لإيجاد التزامٍ بنزعٍ عالمي للسلاح النووي. على أية حال، فإنّ وراثة السُّود لقنبلة جنوب إفريقيا لن تكون انتشارًا نوويًّا أفقيًّا بالمعنى المعتاد. فلا توجد دولةٌ جديدة ستُضاف إلى عضوية النادي النووي، وإنما عرقٌ جديد. لأول مرة ستكون للنادي النووي ثقافةٌ جديدة ممثلةٌ فيه: عضوٌ أسود. على الأكثر سوف يعبر الانتشار الأفقي الفجوة العنصرية والثقافية وليس حدودَ الدول. وبما أنّ القوى النووية الشمالية خائفةٌ من وقوع القنبلة النووية تحت تصرف سود جنوب إفريقيا أكثر من خوفهم من بيض جنوب إفريقيا، فإنّ العضو الأسود الجديد في النادي النووي قد يعجّل بإعادة نظرٍ مُوجِعة حول ما إذا كان ينبغي لهذا النادي النووي أن يوجد أصلاً. إذْ إنّ الأحكام المسبقة والارتيابات الثقافية التي يحملها الأعضاء البِيض في

النادي النووي قد تساعد في حلّ هذا النادي، ونزع الأسلحة النووية التي كانت شروط العضوية في النادي.

لكنّ نزع السلاح ليس كافيًا. ثمة حاجةٌ إلى تقليل خطر الحرب. ففي كل الأحوال، حين يخرج «مارد» المعرفة النووية من القمقم، يمكن إعادة استخدامه في حال اندلعت الحرب، وسوف يبدأ سباقٌ نوويٌ جديد. يتمثّل الشرُّ المطلق في نزعة الإنسان إلى الحرب، وليس فقط في الأسلحة التي يحارب بها. سيكون على إفريقيا وقيَمها أن تؤدي دورًا أكبر في حملة السّلام تلك. وسوف نعود إلى هذه المسائل في فصول الكتاب، ونناقشها على خلفية أولويّة الثقافة في الشؤون العالمية.

لا بدّ من استمرار النضال لسدّ فجوة القوة بين الشمال والجنوب، لكنّ أشدّ الفجوات استعصاءً ستكون فجوة المهارات، فهي فجوة مثلها مثل المهارات متجذّرة في استعصاءات الثقافة، وفي الضرورات التاريخية. وهذا الكتابُ يدور حول القوى الثقافية الخفيّة التي تتحركُ في الشؤون الدولية والتاريخ العالمي.

لكنّ الثقافة ليست معنيةً بالقوة فقط. قوةُ الثقافة تكون أحيانًا درعًا وقائيةً للحرّية. وثمّة شيءٌ يمكن أن نسمّيه ثقافةَ الحرية. في أبسط المعاني إذًا فإنّ الكتاب معنيٌّ بالحرية أيضًا. وقد يتبيّن أنّ هذا الكتاب قد يكون أكثر كتبي إثارةً للجدل. ثمّة فصلٌ في الكتاب كان في الأصل ورقةً قُدِّمت في مؤتمر، وقد أحرقها «أصوليون» مسلمون في نيجيريا بتهمة «الكفر» (الفصل الثالث). وهناك فصلٌ آخر يحمّل سلمان رشدي المسؤولية عن «خيانته الثقافية» (الفصل الرابع). وهناك جملةٌ في هذا الكتاب مَنَعها التلفاز الأميركي الحكومي، وجُملٌ أخرى منعتها حكوماتٌ إفريقية. هناك أيضًا فصلٌ قد يُفرح اليهود (الفصل السابع)، وفصلٌ آخر قد يغضب الصهاينة (الفصل الثامن). ظهرتْ في السابق مقالاتٌ تنتقدني في برافدا وكذلك في أعمدة نيويورك تايمس بسبب آراءٍ موجودةٌ الآن في هذا الكتاب. لكنني ممتنٌ لـلحرية في عصرنا هذا على الرغم من كلّ الرقابة والمنع الذي يستمر. في كل حضارةٍ ثمّة تيارٌ ثقافي يسعى إلى إغراق حرية التعبير، ولكن في كل ثقافةٍ هناك قوةٌ موازية تدافع عن الحرية. وهذا الكتاب احتفاءٌ بالقوة المحررة في الثقافة في أبهى صورها، سواء أكان ذلك داخل مجتمعاتٍ معيّنة أم بين حضاراتٍ مختلفة.

الهوامش

1. Robert W. July, *A History of the African People*, third edition (New York: Charles Scribner's Sons, 1980), p. 229.

2. المرجع السابق، ص228.

الجزء الأول

الاجتياح الثقافي للتاريخ

1

الحدود المتغيرةُ للثقافة العالمية

يُعـدُّ التقابلُ بين «نحـن» و«هم» الموضوعَ الأكثـر حضورًا في التصـوّرات المتعلقة بالنظام العالمـي، فـإلى أيّ مـدى يـا تُرى يكـون هذا الانقسـامُ بـين «النحن» و«الهـم» صنيعـةً ثقافية؟ إذْ إنّ جميـع المشـكلات المرتبطـة بالأمـان والاصطـدام، ومشـكلات التنافـس والتفـاوض، كلّهـا واقعـةٌ في هـذا الانقسـام المسـتعصي. يتخّذُ هـذا الانقسـامُ أشـكالًا عديـدة، كالمحلّي/ الأجنبـي، والصديـق/ الغريـم، والمعـروف/ الغريـب، وبـلاد الـشرق/ بـلاد الغـرب، والـشرق/ الغـرب، والشـمال/ الجنـوب، والـدول المتقدمـة/ الـدول النامية، ومـا إلى ذلك. ويبلـغُ هـذا الإطـارُ الثنائيّ في تصـوّرات النظـام العالمي مستوى القانون الراسـخ في الثنائيّة، أي يصبـح تصـوّرًا مسـتديمًا للعـالم بطريقة «النحـن» و«الهم». فـإلى أيّ مدى يُعدّ هـذا المنوال مـن التفكـير نتاجًـا للثقافـة؟ وهل هـو حتمـيّ؟ بعبارةٍ أخـرى، هـل نحـن أسرى للثنائية؟

أمـا قـولي الأول في هـذا الموضـوع فهـو أنّ لثقافـة السياسـة (وليـس بالـضرورة ثقافـة الاقتصـاد) نزعـةً قويـة إلى الثنائيـة في معظم أنحـاء العالم، وبهـذا المعنى تكون نزعـةُ «النحن» و«الهـم» في المجـال السـياسي نزعـةً شـبه كونيّة. فقـد تتمثّل هـذه النزعة في شـكل الصديق/ الغريـم، أو النصـير/ الخصـم، أو الحليـف/ العـدوّ، أو المطيـع/ المعـارض، أو المـوالي/ المتمـرّد. كـما أنّ نطـاق الأمثلـة هـذه مـن الثقافـات المتعـددة واسـعٌ جدًّا، بـدءًا مـن التنافس

بين اللبراليين والمحافظين في السياسة البريطانية وحتى التأزّم بين أتباع الكونفوشية والشرعويّة في التقاليد السياسية الصينية*.

وعلى الرغم من أنّ ثمّة مستوى من الثنائية لا مفرّ منه في التفكير السياسي، فإنّ درجة الثنائية هذه تظلّ نسبيةً من ثقافةٍ لأخرى، فالمجتمعات تتباين تباينًا كبيرًا في كيفية تصوّرها للعالم، ناهيك عن أنّ ثمة أطرًا فكرية أكثر ثنائيةً بطبيعتها من الأخرى.

إنّ غرضي الأساسي هنا هو تبيان هذه المفارقة في الثنائية التوحيدية وأثرها على السياسة العالمية المعاصرة والعلاقات الدولية. أما الأمر الثاني الذي يهمّني فهو محاولة التوضيح بأنّه على المستوى الدوليّ عادةً ما تتحدد طبقات العالم ثقافيًا لا اقتصاديًا. وأما الأمر الثالث الذي يرمي إليه تحليلي فهو تبيان كيف أنّه في غياب حكومةٍ عالمية تحدّدت فكرة «الأمّة» على المستوى العابر للدول على أساس القيم والثقافة لا السلطة السياسية.

هنالك بالتأكيد مخططٌ ثقافي خفيّ في مشكلات النظام العالمي. ووفقًا للتحليل الوارد في هذا المقال فإنّ المخطط هذا ينبع من الأصول التوحيدية للثنائية القطبية في السياسة العالمية، ومن الأساس الثقافي للتقسيم الطبقي العالمي، ومن الأساس الثقافي للأمم العابرة للدول في غياب سلطةٍ سياسية جامعة. من المؤكد أنّ هناك ثيمةً ثقافية في جوهر تاريخ النظام الدولي، يكتمل وجودها بحدودٍ متحرّكةٍ من الخصوصية الثقافية. وسنتطرق الآن إلى هذه الموضوعات بمزيدٍ من التفصيل.

أصول النظام المقدّس

أشرنا في ما سبق إلى وجود عاملين اثنين يؤثّران في تشكيل الإطار الفكريّ الثنائيّ الذي يُستخدم عند التفكير في النظام العالمي، ألا وهما (1) ثقافة السياسة، والتي تنزع إلى التقسيم الثنائي، (2) وتأثيُر مفهوم التوحيد على الثقافة العالمية. ولقد أُدمِج هذان العاملان في المراحل المبكّرة من اليهودية والمسيحية والإسلام. ولو تأمّلنا هذا الشطر الشعري من ملحمة الفردوس المفقود لوجدنا فيه الإطارَ الفكري للتقسيم الثنائي (وهو من سِمات ثقافة السياسة). وما من شكّ في أنّ التقسيم الثنائي الجنة/ النار جزءٌ من الفصل الكبير بين المكافأة والعقوبة بوصفهما مكوّنًا من مكوّنات السلطة السياسية. إنّ

* الشرعويّة (legalism): مدرسةٌ فلسفية صينية ازدهرت في حقبة الممالك المتحاربة (475-221 ق.م)، خرج منها الفلاسفةُ الذين وضعوا الأساس الأيديولوجي لأول أسرةٍ امبراطورية حاكمة في الصين: أسرة تشين (221-207 ق.م).

فكرة الولاء للملك، ذلك الولاء الذي يقود إلى نعيم الجنة، وخيانة الإله التي تفضي إلى الشقاء في النار، هي فكرةٌ استقطابية صارخة مغروسة في تلك الأشكال المبكّرة من المنظومة الإلهية التوحيدية.

من بين الأديان الثلاثة حاولت المسيحيةُ أن توازن بين جلال الإله وتواضع ابنه، وهكذا وُلد أميرُ السلام في إسطبل، ونشر دعوته بين الفقراء، وأثنى على الفقر والتواضع. لقد كان مقياسًا لتضحية يسوع أنْ نَزَل من علياء البيت الملكيّ كي يختلط بالبسطاء على الأرض ويموت فداءً لهم. إنّ إرسال الإله ابنَه إلى الأرض فعلٌ سياسي كبير بالغ الأهمية، وكان لا بدّ من موازنة ذلك بفعلٍ سياسي كبير آخر على الأرض، ألا وهو الحكم على يسوع بالصلب. بيد أنّ الثنائيّة المسيحية تختلط هنا بمفهوم التثليث، ما يطرح مشكلاتٍ تتعلق بالسلطة السياسية. فالتثليثُ يقدّم لنا الإله الأب والإله الابن والإله الروح القُدُس، بيد أنه في يوم جمعةٍ مشهود صُلب الإله الابن. فهل كانت هناك أزمة سلطة في الكون؟

والأمرُ الثالث هو أنّ ثقافة السياسة أثّرت في الإسلام تأثيرًا مباشرًا أكثر مما أثّرت في العقيدة المسيحية، ويعود جزءٌ من السبب في ذلك إلى أنّ مؤسس الإسلام ترقّى سياسيًّا وأصبح رئيس دولة، على عكس المؤسسين في معظم الأديان الكبرى. فوفقًا لأتباع يسوع وبوذا، كان هذان أميرين قرّرا النزول إلى مستوى العوامّ وتعليمهم أمورًا غير معهودة. أما محمد فقد أصبح رئيس دولة وضع أساسات امبراطوريةٍ تقوم هنا على الأرض.

من تبعات هذا الترقّي السياسي الذي حدث للنبيّ محمد الحاجةُ إلى إرساء نظامٍ قانوني قضائي: الشريعة. ومن الواضح أنّ هذا يخالف تمامًا الدور الذي أدّاه يسوع مؤسس المسيحية؛ فإنْ كانت المهمة الرئيسة لمؤسس الدين هي التضحية بالذات أو الصلب كوسيلة للتكفير، فلا حاجة إذًا لوضع نظامٍ سياسي واجتماعي واضح يحكم المجتمع. بل على العكس من ذلك فإنّ صلب يسوع كان في أفضل الأحوال حُكمًا على القوانين القائمة في المجتمع، لا مخطَّطًا لنظامٍ قضائيّ بديل. أما نبيّ الإسلام فكان لزامًا عليه أن يحكم كي ما يمارس السلطة، إذْ كان لا بدّ من حماية البريء، وردع المذنب ومعاقبته، والعمل على تقوية المجتمع. هكذا وُلدت الشريعة فأصبحت من فورها مجدًا من أمجاد الإسلام. هكذا وُلد نظامٌ يفرّق بين الإثم والفضيلة، والجريمة والعقاب،

والمكافأة والعقوبة. لقد عزّز الإسلامُ النزعةَ إلى الثنائية (وهي من سِمات التوحيد وثقافة السياسة) عبر النجاح السياسي الذي حقّقه النبي محمد وخلفاؤه.

واليهودية دون شكّ ديانةٌ لا تقل توحيديّةً عن الإسلام، لكنها أكثرُ توحيديةً من المسيحية بما أنها لا تنطوي على عقيدة تثليث. وفي الواقع فإنّ النزعة إلى التقسيم والثنائية نزعةٌ قوية في التاريخ اليهودي والعقيدة اليهودية، وبكل تأكيد تُشكّل الإطارَ الفكري للهُوية اليهودية؛ فهناك اليهود من جهة، والأغيار من جهة. وقد اتخذت أزمة الهوية المتمثّلة في اليهود مقابل بقية الجنس البشري عدة أشكال على مرّ القرون، وتعزّزت مرةً أخرى مع الخروج من فلسطين والشتات اليهودي والتجربة التاريخية من التمييز العنصري والاستشهاد. هكذا وُلدت الصهيونية السياسية في شكلها الحديث جزئيًا على شكل تقسيمٍ ثنائي بين «نحن» اليهود و«هم» الأغيار. كان لا بدّ من دولةٍ يهودية تحمي اليهود من العالم، وقد سوّغت محرقةُ اليهود التي أقامها هتلر بعضًا من هذه المخاوف اليهودية. لذلك استطاعت الصهيونية أن تجمع قوةً دافعة لحركتها، ووُلدت إسرائيل.

غير أنّ مأساة التقسيم الثنائي استمرّت بعد ذلك. أفلم يكن باستطاعة اليهود أن يعيشوا في فلسطين دون تقسيم الأرض؟ بالنسبة لليهود كان الجواب: كلا، لا بدّ من دولة يهودية منفصلة. وبطبيعة الحال كانت التدابير العملية لإنشاء دولةٍ منفصلة أكثر تعقيدًا من العقائد. وبشكلٍ عام فقد آمن الكثير من الصهاينة بالتقسيم التامّ، بحيث لا يوجد عربٌ على الإطلاق في أرض إسرائيل. هكذا يكون «اليهود يهودٌ والعرب عرب، ولن يلتقيا أبدًا»، على رأي الشاعر الإنجليزي رُديَرد كِبلنج*.

أما في الواقع العملي فقد ظلّ «كثيرٌ جدًّا» من العرب في أرض فلسطين، وحتى بعد الفصل وجهود العديد من الصهاينة المتعصبين لإرغام الفلاحين العرب على الخروج من إسرائيل خوفًا، ظلّ هناك وجودٌ عربي في أرض اليهود الجديدة. هكذا إذًا فشلت التقسيمات الصهيونية في تحقيق تطهيرٍ كامل. وفي الوقت نفسه تأثّرت ثقافةُ السياسة في إسرائيل أيضًا بالتراث الثيوقراطي المستمدّ من التوحيد. كان الإله يَهْوَه هو الملك. وقد جرى جزئيًّا تعريف المواطنة في إسرائيل تعريفًا دينيًّا، ومَنحَ حقُّ العودة الإسرائيلي فرصةَ المواطنة لجميع من يعتنقون العقيدة اليهودية الحقيقية في العالم.

---

* يقول الشاعر في الأصل: «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا أبدًا». (المترجم).

ورغم أنّ القوانين العامة في إسرائيل في مجملها تتّبعُ تقاليد الديمقراطية الليبرالية الغربية لا الثيوقراطية المركزيّة، فإنّ فكرة كون الدولة واقعةً تحت ضربٍ من ضروب الولاية الإلهية أثّرت على الثقافة السياسية للمجتمع. فثمّة من يعتنق هذه الفكرة حرفيًا، كالأحزاب والحركات اليمينية، بل حتى الزعماء مثل مناحيم بيجن. هكذا أفضت النزعةُ التقسيمية في ثقافة السياسة مع التصوّر التجسيمي للإله بوصفه ملِكًا داخل إطارٍ توحيديّ إلى ازدياد حدّة الثنائية «نحن/ هم». ولكن تُرى إلى أي درجةٍ أثّرت هذه النزعات على النظام الدولي والعالمي؟

نحو عولمة النظام المقدّس

من بين الأديان الثلاثة التي أتناولها في هذا المقال، كان التأثير المباشر لليهودية على النظام العالمي القائم أقلَّ من تأثير المسيحية والإسلام. أما التأثيرات اليهودية غير المباشرة فهي متنوّعة، تتراوح ما بين تأثير الفقهاء القانونيين والمفكرين اليهود على القانون الدولي إلى الانعكاسات التي خلّفها إنشاءُ دولة إسرائيل، ومن العناصر اليهودية في العقيدتين الإسلامية والمسيحية إلى الدور الذي يُنسب إلى كارل ماركس بوصفه واحدًا من آخر أنبياء اليهود. إذًا فلا يوجد كثيرُ شكّ في أنّ لليهودية إسهامًا كبيرا في عالم القوانين والأفكار كما نعرفه اليوم. بيد أنّ المسيحية ظلّت القوةَ الجوهرية الأكبر من حيث التأثير المباشر على بنية نظام العالم، ويأتي بعدها الإسلام.

في الإسلام اتخذت النزعةُ إلى التقسيم على المستوى العالمي صيغةَ تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب. أما دار الإسلام فتلك التي تحكمها قيمٌ ومبادئ مشتركة وولاءٌ مشترك للإله صاحب السيادة الأعظم. وداخل عالم الإسلام أصبحت قواعد العلاقات المجتمعية روابطَ للأمّة [الإسلامية]. فكان المفترضُ أن يشكّلَ المسلمون في أنحاء العالم كافة أمةً واحدة، وهكذا أصبحت ثقافة الإسلام رابطة عامة للمسلمين. وأما دار الحرب فهي تكاد تكون بالمعنى الذي صاغه الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز بعد قرونٍ عديدة من بزوغ الإسلام، إذْ رأى هوبز أنه حين انعدمت السيادة المشتركة وصل الأمرُ إلى حالة الحرب التي يعمل فيها كل إنسان لنفسه، مع استمرار المخاطرة بأن تصبح حياة المرء «كريهةً ووحشيةً وقصيرة». ورغم أنّ هوبز كان معنيًا بالمجتمع المدني لا بالأمة

العالمية، فإنّ تصوّره لحالة الحرب كثيرًا ما جرى تدويله، فظهرت بالفعل مقولاتٌ تشير إلى أنّ نظام العالم يمتلك ظروفًا تصل إلى حالة الحرب الباطنية في غياب حكومةٍ عالمية.

وبالمثل فقد افترض مفهوم دار الحرب في الإسلام أنّ الأراضي التي لا تحكمها مبادئ مشتركةٌ ولا تعترف بولاءٍ مشترك لإلهٍ واحد هي ميادين مُحتملةٌ للحرب. حاول الفقهاء الإسلاميون لاحقًا التعديل في هذا التقسيم الحادّ في القانون الدولي الإسلامي بين دار الحرب ودار الإسلام، ووضع بعض الفقهاء أحيانًا تصنيفاتٍ وسيطةً هي في جزءٍ منها محاولةٌ للسماح بولاءاتٍ خاصة بين الإسلام والأصدقاء من غير المسلمين، وفي جزءٍ منها محاولةٌ لاحتواء الظروف الخاصة التي توجد في بعض الأماكن كالهند مثلا، حيث يشكّلُ الحكّامُ الهندوس والمسلمون نمطًا معقّدًا من العلاقات في شبه القارة الهندية.

قد يكون تقسيم العالم على هذا النحو أثرًا متبقيًا من الماضي في التفكير السياسي لدى حكّامٍ مثل آية الله الخميني في إيران ومعمّر القذّافي في ليبيا. ويقع هذا التقسيم في أشكالٍ أقلّ وضوحًا حتى في الحركات الإسلامية الأكثر سِلمية، وفي المؤتمر الإسلامي العالمي الذي ظهر في السنوات الأخيرة. هكذا يظلّ تقسيمُ «النحن» و«الهم» وجهًا من الثقافة السياسية في الإسلام.

وقد ظهر لهذه النزعة التقسيمية في القانون الدولي الإسلامي مكافئٌ في القانون الدولي الغربي. وحريٌّ بنا أن نتذكر أنّ أصول النظام الدولي الحالي بما فيه القانون الدولي المعاصر يعود تاريخيًّا إلى أوروبا وثقافتها. ففي الأصل كان الترتيبُ الطبقيُّ الاستقطابي للعالم في جزءٍ منه ترتيبًا دينيًّا؛ إذْ إنّ النظام العالمي كان يُنظر إليه لبعض الوقت على أنه نظامٌ من العقيدة المسيحية. هكذا كان القانون الدولي موضوعًا للعالم المسيحي. ففي وقتٍ من الأوقات جرى تعريفُ الأمّة في أوروبا لا بمجرّد القيم والثقافة المشتركة، بل أيضًا بالسلطة الأعلى للبابا والامبراطور الفلاني أو غيره في جزءٍ كبير من أوروبا. وبعبارةٍ أخرى فإنّ الروابط التي ربطت الأمّة اشتملت على سلطةٍ سياسية ودينية، تعود في جزءٍ منها إلى اعتناق الامبراطور الروماني قسطنطين الكبير المسيحية في القرن الرابع الميلادي.

بعد وقتٍ طويل من ذلك صاغت الدولُ المسيحية في أوروبا قواعد السلوك الدولي، لكنّها اعتبرت نفسها دولًا مسيحية. يقول برنارد فِكتور ألويسيوس رولِنج:

صدرت تلك الدول المسيحية عن الوحدة الروحية التي انتشرت في غرب أوروبا قبل عهد الإصلاح الديني. وبعد الإطاحة بسلطة البابا والامبراطور، وقبول مفهوم السيادة القومية، استمرّ ملوك أوروبا في اعتبار أنفسهم خاضعين لأوامر الله وقانون الطبيعة... اعتبرت الدول المسيحية نفسها ملزمة بالقانون المسيحي. كانت المسيحية المصدر الذي تستقي منه معاييرها. وبالإضافة إلى ذلك فقد حدّدت كل منها الدائرة التي ينبغي أن يسود فيها القانون: فاعتبرت أنّ ما يصلح للعلاقات مع الكفرة قانونٌ مختلفٌ أو لا قانون على الإطلاق. وفي الأخير، غدت المسيحية المسوّغَ للهيمنة على الشعوب الأخرى[1].

يتتبّعُ رولنج أصول التقسيم القانوني بين المسيحيين و«الكفرة» فيردّه إلى مجمع لاتران الكنسي الذي انعقد عام 1139 م، حين حرّم هذا المجمع أن يستخدم الفرسان المسيحيون القوسَ المستعرض ضدّ المسيحيين. هكذا أصبح مقبولًا ألّا تنطبق المعاييرُ المسيحية على الكفرة والمهرطقين. كما يشير رولنج إلى مثالٍ مبكّر لافت على الحرب الجرثومية، ففي عام 1649-1650م قرّر المسيحيون استخدام «أبخرةٍ وبائية» ضد الأتراك في كريت. من أجل ذلك أرسلوا شخصًا يُدعى الدكتور مايكل آنجلو في مَهمّةٍ لإصابة الجيش التركي بـ«مستخلص الوباء». وقد عُقْلِنَت هذه الحرب البيولوجية آنذاك بالحجة الصليبية القديمة: «الاعتباراتُ المعتادة لا تنطبقُ على الأتراك، فهم أعداءٌ في دينهم، خونةٌ في طبيعتهم، وقد خانوكم»[2].

في قلب هذا كلّه نجد تقسيمًا ضمنيًّا بين دار المسيحية ودار الحرب، وهو صورةٌ متطابقة لمفهوم دار الإسلام ودار الحرب. ونجد أنّ هذه الثنائية تنطوي أيضًا على تعريفٍ للأمّة مبنيٍّ على قيمٍ وعقيدةٍ مشتركة. في مسرحية شكسبير هنري السادس (ج1) يقول دوق جلوستر إنّ السلام مع فرنسا هو «السبيل الوحيد لإيقاف سفك دمنا المسيحي»، فيتفكّر الملك ثم يقول:

أجل بالطبع يا عمّي.. فلطالما اعتقدتُ
أنه لإثمٌ كبير وغير مقبول أبدًا
أنّ تسود مثل هذه البربريّة والفتنة الدموية
بين أبناء العقيدة الواحدة[3].

وقد استمرّ هذا التقسيمُ بين الدول المسيحية والبرابرة من أبناء العقائد الأخرى في أشكالٍ مختلفة أقل إفصاحًا في العالم الغربي حتى وقتٍ قريب. فقد رُوي أنّ رئيس وزراء سابقًا في هولندا تساءل كيف لمسلمٍ أو هندوسيّ أن يستوعب حقًا جوهر معنى العُدوان، فمن وجهة نظره ثمّة إدراكاتٌ وإحساسات معيّنة من الثقافة المسيحية لازمةٌ لهذا الاستيعاب. وثمّة دبلوماسيٌّ أميركي كان ضالعًا في عملية السعي إلى حلٍّ للأزمة العربية-الإسرائيلية في الخمسينيات، انجرف لا شعوريًا في كلامه فنَصَح العرب واليهود بأن «يحلّوا الأزمة بروحٍ مسيحية خالصة»[4]. بل في وقتٍ أقرب من ذلك ربما اكتشف العديدُ من المسيحيين في الغرب أنّ مواقفهم تجاه آية الله الخميني مشابهة جدًا لمواقف أجدادهم في القرن التاسع عشر تجاه «الأتراك».

هذه الحوادثُ لا تكشف لنا فقط أهمية الثقافة في الاستقطاب الدولي تاريخيًا، بل تكشف أيضًا أهمية الثقافة في الترتيب الطبقيّ الدولي. فالاستقطابُ فجوةٌ أفقية، انشقاقٌ ومواجهةٌ محتملة قد تكون بين طرفين متكافئين. أما الترتيبُ الطبقيُّ فهو فجوةٌ رأسية، مواجهةٌ بين أصحاب الامتيازات والمحرومين، بين المسيطرين والمضطهدين، بين عِلية الناس وأولئك الأدنى منهم. في مرحلةٍ أبكر من ذلك كان ثمّة تعريفٌ ثقافي للترتيب الطبقيّ الدولي قسّمَ الأمم على أساس من يؤمن بماذا، لا على أساس من يملك ماذا. هكذا كانت البنية الطبقية الدولية مستقاةً من الثقافة لا مرتكزةً على الاقتصاد، على الأقل في تلك الأيام الأولى حين كان الترابط الديني أساسًا صريحًا لما سيصبحُ لاحقًا قانون الأمم.

العَلمانية والتسلسل الهرمي للحضارة

بيد أنّ الحدود الثقافية للقانون الدولي الغربي كانت في حقيقة الأمر تتحرّك وتعيد تعريف الفجوة الطبقية. فبدلًا من أن يكون القانونُ الدولي قانونًا للأمم المسيحية، أصبح لفترةٍ من الزمن قانونًا للأمم المتحضّرة. وهذا أحد التكاليف التي نتجت عن علمنة النظام العالمي. ويمكن القول إنّ الوعي العِرقي الحديث (modern race consciousness) له جذوره في تدهور الدين في أوروبا. وإلى حدٍ ما كان الوعي العرقي تطورًا موازيًا لتطوّر الدولة القومية. والتأزمات الدينية في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت وصلت ذروتها أولًا في معاهدة أوجسبرج عام 1555م. كان هناك دمجٌ للدين مع السيادة في

هـذه المعاهـدة، إذ اعتُبر دينُ الأمـير دينَ إمارتـه، وأصبح معتقـدُ الملك معتقـدَ المملكة. وقد أُفصِـح عـن هذا المبدأ بالعبـارة التاليـة: (Cuius Regio Eius Religio) (في منطقته [يكونُ] دينُـه). في واقـع الأمـر كان القـرارُ بمسـاواة دين الملـك بدين المملكـة مبدأً من عـدم التدخل في الشـؤون الدينيـة الداخليـة للأمـير هـذا أو ذاك. لكنّ هـذه التسـوية المؤقتة لم تـدم طويلاً. مـرّت أوروبـا بتباريـح حـربِ الثلاثـين عامًـا، ومـن هذه الحـرب ظهر صلـح وِسـتفاليا عام 1648م الـذي وضـع أساسـات نظام الدولـة الحديثة ومبـادئ التصورات الحديثة للسـيادة. وقـد قـادت علمنـةُ الـولاء (للدولـةِ بـدلًا مـن أن يكـون عـبر الكنيسـة) التـي جـاءت مـع وِسـتفاليا إلى علمنـة الهُويـة، وأصبحـت الأممُ والأعـراق بارزةً أكثـر من الجماعـات الدينية.

مـن هـذا التطـوّر الموازي ظهـرتْ نظريـاتٌ جديـدةٌ للتدريـج العِرقي والترتيـب الطبقي الإثنـيّ. ولكـن عـلى أيـة حـال كانـت الفجـوةُ الكبـيرة هـذه المـرة بـين المتحضّريـن وغـير المتحضريـن وفقًـا لمقيـاسٍ مـدرّجٍ للثقافـات وصبغـات البـشرة.

بـل إنّـه حتـى جـون سـتِوَرت مِـل الغـربيّ العاشـق للحريّـة بلـغ بـه الأمـر أن يحـاجّ بأنّ «البرابـرة» لا حقـوق لهـم كأمـمٍ إلا حـقَّ التحـوّل إلى أمـمٍ بـأسرع مـا يمكـن. وفيـما يتعلـق بتطبيـق القانـون الـدولي تطلـب الأمر مجـددًا لا هيمنـةً أفقية للقيم فحسـب بل أيضًا مسـاواة رأسـية في الحضارة.

ثمـة فـرقٌ كبـير بـين الحالة التـي تكـون فيها الأمـم التـي نتحدث عنهـا من نفس درجة الحضـارة أو شـبيهة بهـا، والحالة التـي يكون فيها طـرفٌ من درجـةٍ عالية والآخـرُ من درجةٍ منخفضـة جـدًا مـن التطـور الاجتماعـي. مـن الخطـأ الفـادح افـتراضُ أنّ الأعـراف الدولية نفسـها وقوانـين الأخـلاق الدوليـة ذاتهـا يمكـن تطبيقهـا بـين أمـةٍ متحـضرة وأخـرى وبين أمـمٍ متحـضرة وبرابـرة، وهـو خطأٌ لا يمكـن أن يقع فيه رجـل دولة، حتـى وإنْ واجه رجال الدولـة انتقـاداتٍ مـن أشـخاصٍ ليسـوا في موضع المسـؤولية... حـين يصفُ شـخصٌ ما أي تـصرفٍ تجـاه الشـعوب البربريـة عـلى أنـه انتهـاكٌ لقانـون الأمـم، فـلا يعنـي ذلـك إلا أنه لم يفكّـر في الموضـوع إطلاقًا[4].

بيـد أنّ هـذا النهـج لم يكـن بـأي حـالٍ من الأحـوال قـصرًا عـلى اللبراليـة، بل إنه وَسَـمَ تفكـيرَ الأبويـن المؤسسَـين للراديكاليـة الحديثة: كارل ماركـس وفريدرك إنجلـز. كان إنجلز سـعيدًا بالغـزو الفرنـسيّ للجزائـر، واعتبره تطـورًا مهـمًّا ميمونًا في تقـدّم الحضارة:

وغزو الجزائر قد أجبر بايات تونس وطرابلس وحتى امبراطور المغرب على الدخول في طريق الحضارة... كل هذه الأمم من البرابرة الأحرار تبدو فخورةً ونبيلةً ومجيدةً للغاية من بعيد، ولكن ما إن تقترب منها حتى تجد أنها، مثل الأمم الأكثر تحضرًا منها، محكومةٌ بشهوة قابيل، ولا تنفكّ توظّفُ وسائل أكثر فظاظة وقسوة. وفي النهاية فإنّ البرجوازي الحديث، بما له من حضارة وصناعة ونظام واستنارة نسبية، مُفضَّلٌ على السيد الإقطاعي أو اللص النهّاب في المجتمع البربري الذي ينتميان إليه[6].

على أنّ شريك إنجلز (أي كارل ماركس) كان أكثر حِنكة في دفاعه عن الحكم البريطاني في الهند. رأى ماركس في الامبريالية الغربية محرّكًا للتقدّم في آسيا وإفريقيا. في الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير 1853م سجّل ماركس الملاحظة التالية:

إنّ التدخل الإنجليزي [في الهند]... أنتج الثورةَ الاجتماعية الأعظم و -لو قلنا الحقيقة- الوحيدة التي سُمع بها في آسيا. الآن، وبقدر ما هو مثيرٌ لاشمئزاز المرء أن يرى عددًا لا حصر له من المؤسسات الصناعية والاجتماعية البطريركية المحترَمة مبعثرةً مجزّأة ومقذوفًا بها في بحر الأوجاع، وفي الوقت نفسه يفقدُ أعضاؤها شكل حضارتهم القديم ووسائل معيشتهم الموروثة، علينا أن نتذكر أنّ هذه الجماعات الرعوية القروية، بقدر ما هي محترمة غير ضارة، كانت دائمًا هي الأساس الراسخ للاستبداد الشرقيّ، وأنها أعاقت العقل البشري وحصرته في أصغر الأُطر، جاعلةً إياه أداة طيّعة للخرافة، مستعبدةً إياه في ظلّ قوانين تقليدية، حارمةً إياه من كلّ العظمة والطاقات التاريخية... إنّ إنجلترا -وهذه حقيقة- حين تتسبب في ثورةٍ اجتماعية في هندوستان فإنما دفعها إلى ذلك أكثر المصالح حقارةً، وكانت حمقاء في أسلوب فرضها لتلك المصالح، لكنّ هذه ليست القضية. القضيةُ هي في ما إذا كان يمكن للبشرية أن تحقّق أقدارها المكتوبة لها دون ثورة جوهرية في الحالة الاجتماعية في آسيا. إن كان الجواب لا، فإنّ إنجلترا (أيًا ما كانت جرائمها) كانت أداة التاريخ غير الواعية في إحداث الثورة.

ولكن حين تتعرض مشاعرنا الشخصية للمرارة من تداعي عالمٍ قديم، فلنا أن نصيح مع جوته:

هل ينبغي لهذا العذاب إذًا أن يعذّبنا؟

بما أنه يمدّنا بمتعة عظيمة؟

أليس من حكم تيمور
أن فَنَت أرواحٌ بلا عدد؟

وفي وقتٍ لاحق وضع كارل ماركس صيغته الخاصة لـ«التكليف المزدوج» في آسيا: «ينبغي لإنجلترا أن تنجز مهمّتين في الهند، إحداهما مدمّرة والأخرى مجدِّدة: القضاء على جميع المجتمعات الآسيوية، ووضع الأساسات المادية للمجتمع الغربي في آسيا»[7].

إنّ الفرق الأساسيّ بين كارل ماركس ورُديَرد كِبلنج (شاعر «عبء الرجل الأبيض») يكمن في أنّ كِبلنج استخلص فضيلةً من التبعات البنّاءة غير المقصودة في الامبريالية، في حين أنّ ماركس نظر إلى النتائج التطويرية للحكم البريطاني في الهند بوصفها عَرَضيّةً ولا أخلاقية. إذًا فكِبلنج على عكس ماركس أوصل هذا العَرَض الجانبي التطويري للامبريالية إلى مستوى الصلاح في عين النفس.

وما نخلصُ به من المقارنة بين جون ستِوَرت مِل من جهة وماركس وإنجلز من الجهة الأخرى هو إيمانٌ مشترك بتفوّق الحضارة الغربية، وقناعة مشتركة بأنّ للمتحضّرين الحق في الهيمنة على البرابرة، بل استغلالهم أيضًا. ومرةً أخرى نجد أنفسنا أمام الإطار الفكري الثنائي الذي يأتي من مُنتَج مُعَلمَنٍ للغاية من الغربويّة التوحيدية (جون ستِوَرت مِل) ومُنتَجٍ مُعلمَنٍ للغاية من الفكرويّة العِبرية (كارل ماركس).

وَضَع هذا الترتيبُ الطبقيّ الثقافي أساسات الامبريالية، ليس في الجزائر والهند فحسب، بل في أماكن أخرى أيضًا من آسيا وإفريقيا. وقبل زمنٍ ليس بطويل وقّع وِنستِن تشرشل وفرانكلِن روزفلت في الحرب العالمية الثانية «ميثاق الأطلسي»، مؤكدَين فيه على حقوق الشعوب في كل مكانٍ في تقرير مصيرها، بيد أنّ تشرشل نفسه ما لبث (حين نوقش في مجلس العموم البريطاني في لندن) أن فرّق تفريقًا حادًا بين حرّية الشعب البلجيكي تحت حُكم النازيين (وهي حرية كانت بحاجةٍ إلى دعم)، وحرية الشعوب المستعمَرة في الامبراطورية البريطانية، إذ اعتبرها تشرشل مسألةً مختلفة جدًّا، بل إنّ تشرشل نفسه الموقّع على ميثاق الأطلسي حين وُوجه بمطلب الهند للاستقلال لم يملك من أمره إلا أن رفض «[أن يقود] تصفية الامبراطورية البريطانية».

مـرةً أخـرى إذًا نجـدُ الثنائية الجوهرية بـين «المتحضّريـن» و«غير المتحضّريـن» حتى وإن لم يُعبَّر عنها بهذه المصطلحات. إذًا فقد جرى تعريف الأمة والترتيب الطبقيّ ثقافيًّا مرة أخرى.

أميُر السلام في الأمم المتحدة

لقد استُخدم مُصطلح «الأمم المتحضّرة» في تسويغ الامبريالية الأوروبية، ولذلك فقد بدأ يخفتُ تداول هذا المصطلح مع صعود الحسّ القومي في آسيا وإفريقيا، وقد عمل إصرارُ الشعوب المستعمَرة وحسُّها بالكرامة إلى دفع الأوروبيين شيئًا فشيئًا للتخلّي عن وصفهم بـ«البرابرة» و«الكفرة». وثمة عاملٌ له علاقة بذلك، ألا وهو ثورة الاتصالات. ففي القرن التاسع عشر حين كان أشخاصٌ مثل جون ستِوَرت مِل وكارل ماركس يتحدثون عن الهنود وغيرهم من الآسيويين والأفارقة بوصفهم «غير متحضّرين»، كانت تلك المحادثات تجري على الدوام تقريبًا بين الغربيين فقط. وحيث إنّ التعليم كان ما يزال شحيحًا للغاية في إفريقيا وآسيا فلم يكن مرجّحًا للكتب المنشورة في إنجلترا أن تُصبح متداولةً في المشرق. هذا ولم تكن ثمّة وكالات أنباءٍ تنقل النقاشات العامة في لندن أو نيويورك إلى مستمعي الإذاعة أو قرّاء الصحف في لاجوس أو بومباي. هكذا أمكن للأوروبيين أن يُفصحوا عمّا في أذهانهم بكل أريحيةٍ فيما يتعلق بالشعوب غير البيضاء دون أن يعرّضوا أنفسهم للحرج أو ردود فعلٍ من تلك الشعوب.

وحين نشأت منظّمةُ الأمم المتحدة عام 1945م لم يعد من الممكن التفكيرُ في حكر العضوية على «الأمم المتحضرة»، كما أنّ الأوان قد فات على الحديث مرةً أخرى بلغة «الأمم المسيحية». بيد أنّ الحديث قد عاد جزئيًا بطريقةٍ ما إلى يسوع بوصفه أمير السلام، لذلك خصّص ميثاقُ الأمم المتحدة العضويةَ بـ«الأمم المحبّة للسلام». وكان هذا المصطلح قد استُخدم أول مرةٍ في هذا السياق في إعلان موسكو حول الأمن العام في 30 تشرين الأول/ أكتوبر 1943م. بيد أنّ تأكيد الأمم المتحدة على السلام تجاوز مفهوم الأمم المحبّة للسلام؛ فأولئك الذين وضعوا ميثاق الأمم المتحدة عام 1945م أعلنوا عزمهم أولًا على «إنقاذ الأجيال القادمة من ويلات الحروب»، ثم (ثانويًا فقط) على «تأكيد الإيمان بالحقوق الإنسانية الأساسية، وكرامة الإنسان وقيمته، والحقوق المتساوية بين الرجال والنساء، والأمم كبيرها وصغيرها».

ربما يعرف أو لا يعرف مهندسو الميثاق أنّ وثيقتهم هذه تكشف عن نزعةٍ مسيحيةٍ تاريخية نحو اعتبار السلام و«المحبة» علاجًا لويلات الحروب. وإن جئنا للصياغة الإنجليزية «المحبّةُ للسلام» سنجدها تحوي بين حناياها المفهومَين الأكثر جوهريةً في الأخلاقيات المسيحية: السلام والمحبة. أما العدالةُ فعادةً ما تتطلب إطارًا مختلفًا من التفكير؛ فخُلُق إدارة الخدّ الآخر* يتّسقُ مع مطلب السلام والمحبة، لكنه ربما نادرًا ما يتّسق مع مطلب العدالة الاجتماعية. في العقيدة المسيحية اعتُبر الله إلهًا للمحبة، واعتُبر ابنُه أميرًا للسلام، أما إلهُ الإسلام واليهودية فمعنيٌّ أكثر بالعدالة، ومستعدٌّ لإنزال العقاب على العُصاة، وقادرٌ على إظهار الشِدّة الهادفة دفاعًا عن العدالة والنظام الإلهيين.

حين ثار الفرنسيون بالسلاح على نظامهم القديم عام 1789م كانوا يريدون الإطاحة بالكنيسة أيضًا. ولقد دمّروا الأديرة التي كانت تحثُّ الفقراء على إدارة الخدّ الآخر، في حين كانت خدودُ الأثرياء تزدادُ امتلاءً في عيشتهم المرفّهة. بهذا المعنى إذًا كانت الثورة الفرنسية مناوئةً للمؤسسة الدينية بقدر مناوءتها للمؤسسة الملَكية تقريبًا. وحين أطاح الروسُ بنظامهم الامبراطوري عام 1917م كانوا يثورون على طبقة النبلاء على نحوٍ يُبدي في الوقت نفسه ارتيابًا شديدًا في الدين. يقول كارل ماركس في ما يُشبه الشعر: «الدينُ تنهيدةُ الكائن المضطهَد، وعاطفةُ عالمٍ بلا قلب، ورُوح أوضاعٍ عديمة الروح. إنه أفيون الشعب». كانت روسيا وفرنسا قبل ثورتيهما دولتَين مسيحيّتين، وحين جاءت الثورة الشعبية على الظلم فقد حملت معها ثورةً ضد المؤسسات الدينية أيضًا.

أما إيران مثلًا فهي دولةٌ مسلمة، والثورةُ الشعبية التي قامت عام 1979م ضد الظلم السياسي كانت بعيدةً كل البعد عن أن تكون أيضًا ثورةً على المؤسسات الدينية، بل إنّ الدعوة للثورة على الشاه كثيرًا ما جاءت في صيغةٍ دينية متحمّسة. هكذا فإنّ إله العدالة في الإسلام شجّع في بعض الأوقات اللجوءَ إلى السلاح دفاعًا عن العدالة كما يتصوّرها المسلمون، أما إله الحب في المسيحية فكان أكثر اطمئنانًا إلى عقيدة حبّ العدوّ وإدارة الخدّ الآخر.

لكن الأمر ليس كذلك فعلًا في الواقع العملي، إذْ لم تكن الأمم المسيحية أبدًا بتلك الدرجة من «حبّ السلام»(ونفرّقُ هنا بينها وبين الأفراد المسيحيين الأتقياء). فكثيرٌ من

---

* إحالةُ إلى قول المسيح عليه السلام في الإصحاح الخامس من إنجيل متّى: «سمعتم أنه قِيل: عينٌ بعينٍ وسنٍ بسنّ، وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرَّ بل من لطمكَ على خدِّك الأيمن فحوّل له الآخرَ أيضًا». (المترجم).

هـذه الأمم اسـتخدمت الطريقةَ المسـيحية إما لنزع السـلاح عن شـعوبها أو «تهدئـة» الثائرين مـن سـكّان المسـتعمرات والترويـج لقبـول الحكم الامبريـالي. وحتـى فكرة إعطـاء قيصر ما لقيـصر وإعطـاء الله مـا لله كثيرًا مـا كانـت في حقيقتهـا دعـوةً إلى الطاعـة والخضـوع لقيصر باسـم الله. وبالمثـل فحين نشـأتْ منظمـةُ الأمم المتحـدة عادةً ما كانت تُسـتدعى لغـةُ الحلول السـلمية لشرعنـة الوضـع القائـم، ولتمكـين أولئـك الذيـن «يملكـون» مـن الحفـاظ عـلى امتيازاتهـم وحـثّ الذيـن «لا يملكـون» على الرضا بنصيبهـم، في الوقت الحـاضر على الأقل.

اسـتخدمت الولايـاتُ المتحـدة أيضًـا مفهـوم «الأمـم المحبّـة للسـلام» كأسـاسٍ تسـتندُ عليـه لإقصـاء جمهوريـة الصـين الشـعبية من الأمـم المتحـدة لأكثر من عشريـن عامًـا، ومُنِح مقعـدُ الصـين في مجلـس الأمن (مع حـقّ الفيتـو الدائم الـذي يأتي معـه) لتايوان طـوال تلك الفـترة. وفي معـرض الجـدل حول أحقيـة جمهورية الصين الشـعبية في شـغل ذلـك المقعد، ما فتئـت الولايـات المتحـدة تسـتدعي حجّـة أنّ الجمهوريـة الشـعبية لم تكـن أمةً محبّة للسـلام، ولذلـك لم تكـن الصين التي تناسـب الأمم المتحـدة، وفي النهاية فـإنّ المادة الرابعـة من ميثاق الأمـم المتحـدة تقصر العضويـة على الـدول «المحبة للسـلام».

وحـين ازداد عـدد الـدول الآسـيوية والإفريقيـة في الأمم المتحـدة لاح تغيـيرٌ معياريٌّ في نمـط التصويـت والتركيـز على بعـض أجـزاء الميثاق. فبالنسـبة للـدول الإفريقية والآسـيوية الجديـدة كانـت قضايـا العدالـة الاجتماعيـة أكثـر أهميـةً مـن قضايا السـلام ومنـع الحروب. هكـذا إذًا أُنزلـت رُتبـة أمـير السـلام في الأمـم المتحدة حـين أصبح هـذا الكيـان العالمي أكثر تنوعًـا مـن الناحيـة الثقافيـة والأيديولوجيـة. وبـدلًا مـن إقصـاء جمهوريـة الصـين الشـعبية بدعـوى أنهـا ليسـت محبّة للسـلام، أصبـح الآن أغلبيـةُ الأعضاء ميّالـين إلى إقصـاء جمهورية جنـوب إفريقيـا عـلى أسـاس أنهـا ارتكبـت مظـالم شـنيعة، بـل حتـى إسرائيـل أصبحت من وقـتٍ لآخـر هدفًـا لمطالبـات الإقصـاء، ولكـن في حالـة إسرائيـل كانـت الهجمـةُ تتكئ على قضايـا السـلام وقضايـا العدالـة الاجتماعيـة معًـا. هل كانـت إسرائيل دولـةً محبّة للسـلام بما يكفـي؟ اسـتدعى هـذا السـؤالُ المصطلحـات القديمـة المتعلقة بمسـيح السـلام (Messiah of Peace). هـل كانـت إسرائيـلُ تُبـدي مـا يكفـي مـن احـترامٍ لحقـوق الإنسـان والعدالـة الاجتماعيـة؟ أمـا هـذا السـؤال الثاني فكشـف عـن الاهتمامـات الجديـدة للأمم التـي كانت مُسـتعمَرة سـابقًا في إفريقيـا وآسـيا وبقيـة العـالم الثالث.

ينبغي أن نذكر هنا أنّ قضايا العدالة الاجتماعية تتجاوز الاستعمار والعنصرية والاحتلال العسكري؛ إذْ لها أبعادٌ اقتصادية كذلك. ومع ذلك فقد استمرّت تقاليدُ التقسيم الثنائي. في الثنائية الجديدة يُنظر إلى العالم على أساس أنه يحتوي على دولٍ متقدّمة من جهة ودولٍ نامية من جهة أخرى. هكذا وصلنا من نظامٍ عالمي يحتوي على مسيحيين وغير مسيحيين، ومتحضرين وغير متحضرين، ودولٍ محبّة للسلام ودولٍ غير محبة للسلام، إلى عالمٍ جديد يرى التطوّر على أنه الفجوة الجوهرية في تشكيل العالم.

لكنّ قضايا الحرب والسلام تظلّ بالتأكيد قضايا أساسية خارج الأمم المتحدة. في حزيران/ يونيو 1980م أشار الأمينُ العام للأمم المتحدة آنذاك كُرت فالدهايم إلى أنّ العالم ينفق مليون دولار في كل دقيقةٍ على التسلّح، وأصبح يمتلك قدرةً عسكرية تكفي لتدمير الجنس البشري عشر مرات. هكذا إذًا أصبحت أولويةُ «حبّ السلام» أكثرَ جوهريةً الآن مما كانت في أيام أمير السلام. ومع ذلك فإنّ أسباب الحرب لم تكن مجرد أسبابٍ سلوكية، بل بِنيوية كذلك.

حين نتحدّث عن السلام فإنّ ميدانَه الأكثر خطورةً هو ميدان العلاقات بين الشرق والغرب، فهذا تقسيمٌ ثنائيّ داخل تقسيم ثنائي. إذْ نجدُ أنّ عالم الشيوعية من جهةٍ وعالم الرأسمالية من الجهة الأخرى لا ينفكُّ الواحدُ منهما يتّهم الآخر بأنه «تاجر حرب». ويبدو سبيلُ السلام سمةً يتميّزُ بها خطابُ الشمال، سواء أكان شمال الغرب (العالم الرأسمالي) أم شمال الشرق (الاتحاد السوفييتي وحلفاءه). ففي ذروة الحرب الباردة اعتبرت الولاياتُ المتحدةُ الاتحادَ السوفييتي دولةً توسّعيةً في أساسها، واعتبرت الشيوعيةَ أيديولوجيا عدائيةً في جوهرها. وفي بداية الخمسينيات كانت الولايات المتحدة تملك ما يكفي من السيطرة على الأمم المتحدة لكي تحشد هذا الكيان العالمي دفاعًا عن استقلال كوريا الجنوبية. وحين بدا مجلس الأمن عاجزًا بسبب الفيتو السوفييتي نقلت الولاياتُ المتحدة القضيةَ إلى الجمعية العامة واستطاعت أن تخترع فكرة «الوحدة من أجل السلام». هكذا أصبح الكيان العالمي يرفع لواء الدفاع عن كوريا الجنوبية ضد الهجمات الصينية والكورية الشمالية. بذلك دخل الكيان العالمي في حربٍ إقليمية باسم السلام العالمي.

ومنـذ ذلـك الحين أصبحـت الأممُ المتحدة تشـارك في عـددٍ من الصراعـات، ولكن ليس بـدورٍ قتـالي مباشر كـما فعلت في مسـألة كوريا. ولقـد تنوّعت المهـمّات الدولية الكـبرى التي اضطلـع بهـا الكيـانُ العالمـي دفاعًـا عـن السـلام مـن أدوارهـا الكثـيرة في الـشرق الأوسـط وحتـى جهـود إنقـاذ الكونجـو (زائـير حاليًـا) من الفـوضى، ومـن دورها في قـبرص وحتى إدانـة الجمعيـة العامة للغزو السـوفييتي لأفغانسـتان.

بيـد أنّ لغـة السـلام لم تكن حكرًا عـلى الولايات المتحـدة وحلفائها، فقد اسـتطاع الاتحادُ السـوفييتي أن يجمع بين شـيئين لا يجتمعـان في العـادة: أيديولوجيّة الثورة وخِطاب السـلام. وعـلى مـرّ السـنوات ظهـرت توصيـات كثـيرة مـن موسـكو فيـما يتعلـق بمبـادئ مقترحـة لـ«التعايـش السـلمي». كـما أبـدى الاتحـاد السـوفييتي تأييـدًا كلاميًـا لمسـألة النـزع الكامـل للتسـلّح، رغـم أنـه لم يبدِ قبـولًا البتة للضمانـات الضرورية للقيام بهـذه العمليـة. هكذا تبقى قيمـة السـلام مرفوعةً بالـكلام، ولكن ليـس دائمًا بالأفعـال. يحتاجُ العـالمُ إلى السـلام كمثالٍ أخلاقـيّ حاجـةً كبـيرةً أكثـر مـن أي وقـتٍ مضى، ذلـك أنّ مسـألة بقائه قـد تعتمـدُ على هذا السـلام. وعـلى الرغـم مـن هذه الحقيقـة فإنّ نظـام الترتيـب الطبقيّ العالمـي لم يعـد مبنيًّا على الأمـم المحبّة للسـلام مـن ناحية والأمـم المتاجرة بالحرب مـن الناحية الأخـرى؛ إذْ أصبحت الثنائيـةُ الأساسـية الآن تقانيـة بين الـدول المتقدمـة تقانيًّا والـدول المتأخرة تقانيًّـا، بين الدول المتقدمـة والـدول الناميـة. ونعرّجُ الآن على مسـألة هـذه الثنائيـة تحديدًا.

التوحيد والتطوّر

لـو نظـر المرءُ إلى تاريخ النظام الـدولي في القرون السـتة الأخـيرة لوجـد أنّ الانتقال كان مـن الثنائيـة المبنية عـلى الديـن إلى الثنائيـة الجديدة المبنية عـلى الدرايـة والمهارة. فالعـالم الذي كان يفـرّق بـين دار الحـرب ودار السـلام، والـذي كان يفـرّق بـين الأمـم المسـيحية والأمـم الكافـرة، مـا يزال يشـدّد على المؤهـلات الدينيـة لقبـول العضويـة في منظومةٍ جماعيـة معينة. وعـلى العكـس مـن ذلك فـإنّ العالم الـذي كان يميّـز بين الـدول المتقدمـة والنامية يسـتدعي مؤهـلات الدرايـة والخـبرة التقنيـة. هـذا وتـكاد تتطابق المسـاحةُ الجغرافيـة التي يشـير إليها مصطلـح «العـالم المتحـضّر» في القـرن التاسـع عـشر مع مـا يُسـمى اليوم العـالم المتقـدم. أما برابـرة وكفّـار القرن التاسـع عـشر فهم اليـوم المجتمعـات الناميـة في إفريقيا وآسـيا.

ولو أنّ المرء عاد بالزمن إلى ما يُفهم من مصطلح «العالم المسيحي» في القرن السابع عشر قبل توقيع صلح وِستفاليا لوجد أنّه ينطبق على قسمٍ غير يسير مما يُعدّ اليوم العالم الصناعي. لذلك يمكننا القول إنّ ثمة انتقالًا مباشرًا من ثنائية الدين إلى ثنائية الحضارة فثنائية التقدّم. عبر القرون ظلّت المناطق الجغرافية نفسها تقريبًا تُدعى بتلك المصطلحات، إذا ما أخذنا في الاعتبار حقيقة أنّ الأوروبيين سكنوا و«طوّروا» كثيرًا من نصف الكرة الغربي ومن أستراﻻسيا*.

وما يقع خارج هذا الانتقال المباشر عبر الدين والحضارة إلى التقانة هي ثنائية السلام. إذْ يبدو وكأنّ هذا المكوّن تحديدًا لم يكن في الواقع مرحلةً في الانتقال من القرن السابع عشر، وإنما هو مظهرٌ فرعي مستمرّ في التاريخ العالمي. أما تجسُّده الأخير فيمكن أن يُرى في دور الولايات المتحدة في مناطق الصراعات الإنسانية.

ومع ذلك فإنّه حتى آخر عمليات الفصل المبنية على التقانة لها بمعنى من المعاني جذورٌ إلى تلك السنوات التي كان فيها الفصلُ مبنيًّا على الدين. وُلدت التقانة الحديثة من رحم الرأسمالية الحديثة، والرأسماليةُ الحديثة بدورها نشأت جزئيًا من الأسباب نفسها التي أفضت إلى الحروب الدينية في أوروبا. إذْ ساعدت الثورة البروتستانتية في تحويل أنماط القيمة في المجال الاقتصادي من السلوك، وليس فقط في المجال الديني. وإنني لأجدُ أنّ أطروحة ماكس فيبر مقنعةٌ للغاية؛ فثمّة رابطٌ بين صعود الرأسمالية والأخلاق المسيحية. لقد ساعدت البروتستانتية في تحويل ما كان سابقًا خطيئة الجشع إلى أمرٍ مُحترمٍ أخلاقيًّا. هكذا أصبح السعي إلى النجاح الدنيوي وسيلةً جيدة لقياس ما إذا كان المرء صالحًا أمام ملك الملوك [الربّ]. فالتقوى لم تعد مقصورةً على الصلاة، بل أيضًا في الأعمال والتجارة. إنّ المفهوم الكالفيني** للإله مفهومٌ مَلَكيّ، فالبشر رعايا للربّ، وهم بحاجةٍ إلى نِعمته. كانت أقدارُ البشر كثيرًا ما تُحدَّد ضمن عقيدة القضاء والقدر، لكنّ هذه العقيدة لم يُسمح لها أن تصبح نسخةً أخرى من الجَبرية؛ ذلك أنّ

---

* يُطلق مصطلح أستراﻻسيا على المنطقة التي تشمل أستراليا ونيوزيلندا وغينيا الجديدة والجزر التي تقع شمال وشرق أستراليا في المحيط الهادي. (المترجم، عن ويكيبيديا).

** نسبة إلى عالم الدين الفرنسي جون كالفن (1509-1564م) الذي يُعدُّ الشخصية الأهمّ في الجيل الثاني من الإصلاح الديني البروتستانتي، ولقد كان لتأويلاته وإسهاماته الفكرية الدينية تأثيرٌ عميق على البروتستانتية في أوروبا وأميركا الشمالية. ويُعدُّ النمطُ الكالفيني من البروتستانتية أحد أهم التأثيرات التي شكّلت العالم الحديث. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

ثمة واجبًا آخر على المرء وهو إبرازُ دليلٍ على خلاصه، ويُمكن لهذا الدليل أن يكون على شكل رخاءٍ ونجاحٍ ماديّ. لقد أصبحت الاستجابةُ للنداء الداخليّ* جزءًا مهمًّا من السعي إلى الخلاص.

وعلاوةً على ذلك فقد عملت الروح الطُهرانية في العقيدة الكالفينية على تجهيز الأرضية لمراكمة الثروة، إذْ جرى تحفيزُ الأتقياء على تحصيل المزيد والمزيد، دون تحفيزهم على الاستهلاك أكثر: «اجنِ المال، ولكن لا تنفقه!». لقد بدا وكأنّ هذا هو الواجب التجاري الأمثل في الأخلاق البروتستانتية. فلو جمعَ المرءُ المزيدَ من المال مع احتفاظه بحياةٍ متقشّفة، فسيكون أمامه إما ادّخار فائض المال أو إعادة استثماره، أو اتّباع طريقٍ ثالثة تجمع بين الأمرين. هكذا تسلّح الأوروبيون بهذا الدافع التجاريّ ومراكمة رأس المال فباتوا جاهزين للانطلاقة الرأسمالية، وحين نضجت الثورةُ الرأسمالية بدأت الثورةُ الصناعية كجزءٍ من هذه العملية التراكمية في التغيير التطويري[8].

لا تُقرَنُ البروتستانتية بصعود الرأسمالية فحسب، بل كذلك بصعود العلم الحديث، ففي إنجلترا كانت الطُهرانية طاغيةً على الجمعية الملكية، وهي جمعية بروتستانتية إلى حدٍ كبير منذ تأسيسها في أواخر القرن السابع عشر. كان رجالُ العلوم في إنجلترا ميّالين إلى الكالفينية لا الأنجلو-كاثوليكية، ولاحقًا مالوا إلى الانشقاقيّة. أصبحت جامعة كيمبرج أكثر ارتكازًا على العلوم من جامعة أوكسفورد، وجزءٌ من السبب في ذلك ربما يعود إلى هذه النزعة.

وفي الولايات المتحدة أيضًا كان التأثيرُ الطُهراني كبيرًا على نموّ الروح العلمية، وجزءٌ من هذا التأثير جاء عبر جامعة كيمبرج في إنجلترا التي كانت تُوصف في تلك الفترة بأنها المدرسة الأمّ للطهرانيين. فمن بين عشرين رجل دينٍ طُهرانيًا بارزًا كان سبعة عشر منهم من خرّيجي كيمبرج، وثلاثة فقط من أوكسفورد. لم يسلم البرنامج التعليمي في الولايات المتحدة أيضًا من هذا التأثير الطهراني، وقد كانت العلوم في الولايات المتحدة مدعومةً أكثر في المؤسسات البروتستانتية منها في الكاثوليكية. هكذا إذًا برز التحيُّز الطهراني نحو العلم داخل الدوائر البروتستانتية[9].

* وفقًا لماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فإنّ التعاليم الكالفينية تحثُّ المرء على أن يقوم بواجبه الأخلاقي في الاستجابةِ لنداءٍ داخليّ يدفعهُ إلى إجادة العمل والنجاح فيه وجني الثروة. (المترجم).

ولئـن كان هنـاك عامـلٌ بروتسـتانتي قـويّ في الثـورة العلميـة، وعامل بروتسـتانتي كبير أيضًـا في صعـود الرأسـمالية، فقد سـاعدت هاتـان العمليتان معًـا (تزاوج العلـم والاقتصاد) في إحـداث زخـمٍ تقـاني. لقـد تفاعل عالم الإيـمان مع عالم الدرايـة التقنية ووضع الأساسـات لهـذه الثنائيـة الأخـيرة في البِنيـة العالميـة، أي الثنائيـة بـين المتقدّمـين والنامـين، بـين العارِفين تقانيًـا والأمّيـين تقانيًـا. نعـم مـا تـزال الحضـارةُ الغربيـة غالبـةً، بيـد أنّ مؤهـلات التفـوق أصبحـت تقانيـةً لا روحية.

يـبرز الآن تحدّيـان كبـيران أمـام الغرب، يسـتحضُر أحدهما جانبًـا من الحـروب الصليبية القديمـة؛ إذْ إنّ أحـد التحدّيـات التـي يواجههـا الغـرب هـو الإسـلام الـذي يشـهد عـودةً جديـدة عـلى المشـهد العالمـي. أمـا التحـدي الثـاني أمـام الثقافـة الغربية فهـو الشـيوعية التي لا تفتـأ تسـتقطبُ أتباعًـا جـددًا في العـالم. في ازدواج القطبيّـة الجديـد هـذا نرى المـأزق الذي تشـهده الحضـارة الغربيـة أجمعهـا، «بـين المقـدّس والعَلـماني، بـين التوحيـدي والإلحـادي». فالتحـدّي الإسـلامي بطبيعتـه تحدٍ مـن المجال المقـدَّس، والتحدي الماركسي يحـاول أن يكون تحديًـا مـن المجـال العَلـماني. يسـعى الإسـلامُ إلى إعـادة تقديـم الإلـه في العلاقـات الدولية، وهـي عـودةٌ جزئيـة إلى نظـامٍ عالمـي مقـدّس. أمـا الماركسـية فتسـعى إلى إسـقاط رأس المال مـن العلاقـات الدوليـة، وهـو مسـعى لإلغـاء الثـورة البروتسـتانتية. التحـدي الـذي يحمله الإسـلام تحـدٍ مـن الجنـوب، وهو تحـدٍ رأسيّ بما أنّ قيـادات الإسـلام هم في الغالـب الأعظم مـن الجنـوب. أمـا التحـدي الـذي تحملـه الشـيوعية فهو قـادمٌ مـن الـشرق، وهو تحـدٍ أفقيّ بـما أنّ قيـادات الماركسـية القديمـة هـم في الغالـب الأعظـم مـن الشـمال. ينبعـثُ التحـدي الإسـلامي للغـرب مـن اهتـمامٍ بالأصالـة الثقافية، ويسـتمدّ التحدي الشـيوعي وجـوده من العدالـة الاقتصاديـة. وفي المحصلـة النهائية فـإنّ منظومـات القيم والأفكار في عالم الإسـلام وعـالم الشـيوعية والحضـارة الغربيـة متشـابكة؛ فالتحدّي الإسـلامي تحدٍ قادم مـن ابن العم. هـذا مـن جهة، ومن جهـةٍ أخرى فـإنّ القيـم الغربيـة والعلم الإسـلامي مقرونـان ومتأثران بالحضـارة الإغريقيـة. أمـا الشـيوعية فهـي ابنـة الغـرب؛ فـكارل ماركـس وفريـدرِك إنجلز غربيـان، ونظرياتهـما وأفكارهـما إنـما ظهرا مـن التاريـخ الاقتصـادي والفكري الغـربي. بهذا المعنـى تكـون المواجهـة بـين الشـيوعية والحضـارة الغربيـة مواجهـةً بـين والـدٍ وذريّتـه. هو صراعُ أجيـال في عـالم الأفـكار والقيم.

في الوقت نفسه نجد أنّ مركز العالم الاقتصادي ما يزال توحيديّ الثقافة، فأكبر مصدّري النفط مسلمون، وغالبيةُ أعضاء دول الأوبك مسلمون أيضًا. أما المستوردون فيشملون أوروبا الغربية والولايات المتحدة. وتمثّل اليابان استثناءً بارزًا لهذه القاعدة التي تفيد بأن أكبر الدول الرأسمالية مسيحيةُ الثقافة. أما القاعدةُ الثانية التي تكسرها اليابان أيضًا فهي أنّ الدول التي تتزعّم المجال التقاني في العالم يصدُفُ أن تكون لها ثقافة مسيحية الأصل، بيد أنّ حاجتها إلى الطاقة تدفعها إلى الاستمرار في ارتباطها بدولٍ إسلامية.

يبدو من المقدّر للتقانة أن تمثّل الحدود الثقافيّة الأخيرة للألفيتين الأوليين من العصر المسيحي، ولم تبق إلا سنوات قليلة من الألفية الثانية. لقد تراجعت المسيحية نفسُها في أرضِها في العالم الغربي، ومع ذلك فما تزال ثقافات التوحيد تلقي بظلالها على أحداث العالم، فمركزُ الاقتصاد العالمي مسيحي-إسلاميّ. قد لا يستمرّ التوحيد كعقيدةٍ في تكييف السلوك ووجهات النظر على نحوٍ مباشر، لكنّ تراث الثنائية باقٍ مستمر. وفي المحصلة النهائية فإنّ الحدود الثقافية الأخيرة بين من يملك ومن لا يملك حدودٌ تقانية.

الخلاصة

حاولتُ في هذا المقال توضيحَ أنّ ثمة برنامجًا خفيًّا في مشكلات النظام العالمي، يتراوح ما بين المسلّمات الدوجمائية (سواء أكانت مقدّسةً أم علمانية) وحتى الترتيب الطبقي الدولي. كما يوجدُ عاملٌ إدراكيٌّ مهمٌّ هو النزعةُ نحو الثنائية في تحديد الهُوية، لذلك تظهر ثقافةُ الـ«نحنُ» في مقابل الـ«هُم». علاوةً على ذلك سعى هذا الفصلُ إلى توضيح أنّ ذلك التفكير الثنائيّ ليس مُطلقًا، بل هو نسبيٌّ إلى حدٍ ما من الناحية الثقافية، فهناك حضارات تمتلك استعدادًا أكبر من غيرها لهذا التفكير الثنائي. وبتركيز الحديث عن الحضارات التوحيدية حاولتُ تبيانَ أنّ أولئك الذين أسبغوا على الإله صفاتٍ إنسانية ذات مسحةٍ مَلَكيّة وجعلوه إلهًا واحدًا لجميع البشر، لديهم نزعةٌ قوية نحو تقسيم العالم بين من يخافون الله والعصاة. ولقد تعزّزَ هذا التقسيمُ الثنائي بفضل ما أسميتُه ثقافة السياسة، والتي تميل بدورها إلى الفصل بين الصالح والطالح، والتفريق بين المناصرين والخصوم.

لم تبدأ الثنائيةُ القطبية (أي النزعة إلى وجود بؤرتين متضادّتين) مع الحرب الباردة وتقسيم العالم بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، بل تعودُ إلى نزعةٍ تقسيميةٍ أساسية

تشدّدُ عليها بعض الثقافات أكثر من غيرها. ومن اللافت أنّ أصل النظام الدولي الحالي يعودُ إلى تلك الأيام التي كان فيها القانونُ الدولي موضوعًا بحيث يحكم العلاقات بين الدول المسيحية، تاركًا بقية دول العالم لتجد لنفسها تدابير بديلة. فالقانون الدولي في أيام جون ستيوَرت مِل وكارل ماركس كان منظومةً من القوانين الموضوعة للأمم المتحضّرة، في حين يخضع باقي العالم لقوانين أخرى، هذا إن خضع لأية قوانين. كان هذا هو العالم الذي أنتج الامبريالية وشرعن إخضاع شعوب آسيا وإفريقيا لمصلحة شعوب العالم الغربي.

ولقد تحوّل في وقتنا نظامُ الترتيب الطبقيّ المبنيّ على درجة الحضارة إلى نظام مبنيّ على التطوّر، في إشارةٍ إلى الدراية التقانية. هكذا شهدنا ترتيبًا طبقيًّا دوليًّا في القرن السابع عشر مرتبطًا على نحوٍ جزئي بالمؤهلات العَقَدية، مهّد الطريقَ في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لمؤهّلات السلوك المتحضّر، ثم بلغ مؤهلات الدراية التقانية في وقتنا الحاضر. وبالتوازي مع هذه النقلة كان هناك أيضًا فصلٌ من نوعٍ آخر بين الدول التي تُعدُّ محبةً للسلام والدول التي تُعدُّ جزءًا من بيداء الحروب. ظلّ هذا التصنيفُ المتأثّر جزئيًّا بالمنظومة الأخلاقية المسيحية التي تركّز على السلام والمحبّة يتطوّرُ منذ ما قبل صلح وستفاليا وحتى إعلان ميثاق الأمم المتحدة.

خلاصةُ القول إذًا أنّ الحدود الثقافية في نظامنا العالمي ظلّت تتحرّك وتتغيّر، وما يزال التوحيدُ يلقي بظلاله على العلاقات الدولية والشؤون العالمية رغم ما مرّ به من ضعفٍ مع تراجع الدين بشكلٍ عام. لقد ازدادت عَلمانيةُ الحضارة الغربية أكثر فأكثر. مع ذلك فالماركسيةُ والحضارة الغربية والإسلام كلّها عقائد متشابكة على أية حال. فالديالكتيكية في الماركسية ثنائية، وهي كذلك أيضًا في التأزّم المستمر بين الخير والشر في كلٍ من المسيحية والإسلام.

الهوامش

1. B. V. A. Roling, *International Law in an Expanded World* (Amsterdam: Djambatan, 1960), pp. 17-18.

2. Sir George Clark, *War and Society in the 17th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), p. 88. Cited by Roling, ibid., p. 18.

3. شكسبير، وليَم. هنري السادس: الجزء الأول. الفصل الخامس، المشهد الأول.

4. فيما يتعلق بالإحالتين إلى رئيس الوزراء الهولندي السابق والدبلوماسي الأميركي، انظر:
Roling, Ibid., pp. 21-22.

5. John Stuart Mill, 'A Few Words on Non-Intervention', in *Dissertations and Discussions*, Volume 3 (London, 1867), pp. 153-158.

6. Friedrich Engels, article for *the Northern Star* (English Chartist newspaper), Volume XI, 22 January 1848.

7. انظر:
Karl Marx, 'The Future Results of British Rule in India' (8 August 1853), Shlomo Aveniri (editor), *Marx on Colonialism and Modernization* (New York: Doubleday & Co., Anchor Books, 1969), pp. 94-95, 132-134.

وأنا مدينٌ بالفضل أيضًا لأحد طلابي السابقين الدكتور روفان لوك على تحفيزه إياي وعلى المساعدة البيليوغرافية التي أمدّني بها حول نظريات كارل ماركس في الترتيب الطبقي الثقافي.

8. Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.

وانظر أيضًا:

R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926) (New York: New American Library, 1954).

9. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: The Free Press: 1967), pp. 574-605.

2

الهيمنة

من الساميّين إلى الأنجلوسكسونيّين

«الربُّ، والذهبُ، والمجد!». تلك هي الواجبات الأساسية الثلاثة التي حرّكت تاريخ الانتشار الثقافي، إذْ ما الذي يدفع الناس إلى الخروج من أراضيهم بحثًا عن آفاق جديدة؟ إنما يُلهمهم إلى ذلك بحث عن الإنجاز الديني (رايةُ الربّ)، أو تشوُّف إلى الإحراز الاقتصادي (راية الذهب)، أو شغف إلى الشهرة (السعي إلى المجد)، وهو ما وصفه الشاعر الإنجليزي جون مِلتِن بأنه «تلك العِلّةُ الأخيرة للعقل النبيل». وعلى الرغم من أنّ هذه العناصر الثلاثة كانت حاضرة على الدوام في تاريخ التوسّعية الثقافية، فإنّها كانت تشهد تزاحمًا على الأولوية. تُرى أيُّ قوة من هذه القوى الثلاث كانت صاحبة التفوّق في الدفع إلى التوسّع الثقافي؟

في هذا الفصل لا نعتمد تقسيم التاريخ العالمي إلى حِقبةٍ إقطاعية فرأسمالية فاشتراكية، بل نقسّمه وفقًا للواجبات الثلاثة المذكورة آنفًا. ويمكننا القول ببساطة إنّ العالم ما قبل الرأسمالي كان يتمسّك بكونٍ فيه سيادة للربّ، وجاءت بعد ذلك المرحلة الرأسمالية التي تجسّدت فيها سيادة الذهب. وفي العالم ما بعد الرأسمالي الذي يشهد تفوّقًا لعنصر المجد، تظلُّ هناك مسألة ما إذا كان المجد على مستوى القُطر أم الكوكب مجدًا شوفينيًّا أم إنسانيًّا.

في طريقِ السعي إلى إعلاء رايةِ الربِّ في الثقافة العالمية تتبدّى بصفة خاصة أهمية الشعوب الساميّة، لا سيّما اليهود والعرب. وفي طريق السعي إلى راية الذهب (بالمعنى

الخاص الذي نتحدث عنه) يبرزُ الأوروبيون وتوسُّعاتهم في الأميركتين الشمالية والجنوبية. أما في ما يتعلق بالسعي إلى المجد، فثمّة مسلكان اثنان أحدهما عبر الفضاء الخارجي والآخر عبر الحركات الاجتماعية الشعبية. فاستكشافُ الفضاء في القرن العشرين في أساسه ليس بحثًا عن الربّ ولا عن الذهب، إذْ إنّه يستثمر في المجد القومي. بيد أنّ هذا المجد يظلّ على مستوى القُطر لا الكوكب بأكمله. ربما يمكن قياسه كوكبيًّا بالمقارنة مع درب التبّانة، لكنه ليس على مستوى الكوكب حين نتحدث عن النظام العالمي.

إنّ السعي إلى المجد الإنسانيّ الأقصى يقف الآن في مفترق طرق؛ فإما أن يركّز على القفز إلى الفضاء الخارجي أو يهتمّ بترتيب بيته على هذه الأرض. أما المطلب الأول فيحتاج إلى روّاد فضاء، وأما الثاني فيستلزم قيام حركات اجتماعية شعبية. قال الزعيمُ التنزاني جوليوس نيريري ذات مرة: «في الوقت الذي يحاولون فيه الوصول إلى القمر، ما نزال نحن نحاول الوصول إلى القرية». وعلى أية حال فقد تكون حركة المرأة هي الحركة الاجتماعية الأهمّ، وهو موضوع سنعود إليه لاحقًا. أما الآن فلننظر في التاريخ وفق مقتضياته.

أول قوى علّمت العالم أنّ الجنس البشري جنس واحد كانت قوى دينية، ومن بين جميع الأديان كانت الأديان الساميّة أكثرها عالميةً، لا سيّما المسيحية والإسلام. ولما كانت المسيحية والإسلام تريدان إدخال جميع البشر في عقيدتيهما، فقد أصبحتا الديانتين الأكثر عالميةً جِهاديّةً من بين جميع الثقافات. كانت طموحاتهما أكبر من إمكانياتهما في التواصل مع الآخرين. وما يزال مهمًّا لنا أن ننظر في قصة التأثير الساميّ على وعينا بواحديّة العالم، وهي في جزءٍ منها حكاية تعصّب ديني، وفي جزء آخر نزعة عسكرية، وفي جزء آخر خصوصية إثنيّة. فالعقيدة الساميّة التي تفيدُ بواحديّة الجنس البشري هي التي قادت إلى الحروب الصليبية والجِهاد الإسلامي، والتي كانت التزامًا بتحويل العالم إلى المسيحية أو الإسلام. لذلك يتوجّب علينا أن نستعرض هذا البعد الديني قبل أن نعرّج على الواجبات التي فرضها السعي إلى رايتَي الذهب والمجد.

بين الربّ والذهب

ذات مرة أجرى أحدهم مقابلة مع المهاتما غاندي وطرح عليه السؤال التالي: «ما رأيك في حضارة الغرب؟»، فأجاب غاندي: «لم أكن أعرف أنّ لديهم حضارة!».

هـذا الجـواب يسـلّط الضوء عـلى واحد من أهـم الأسـئلة المثـارة في القـرن العشرين: ما القيمـة الأخلاقيـة التـي يتضمّنهـا إسـهام الغـرب في حـالِ البشر؟ هل جعـل الغـربُ البشرَ أفضـل ممـا كانـوا عليه؟ لم يكـن غاندي يـماري في أنّ للغـرب ثقافـة، لكنه كان يطرح سـؤالًا عـمّا إذا كانـت لـه حضـارة. والثقافـة يمكـن أن نعرّفها على أنهـا منظومـة من القيـم المترابطة الفاعلـة بـما يكفـي لكـي تؤثّـر في تصـوّرات مجتمع مـا وأحكامـه وسـلوكياته. أمـا الحضارة وفقًـا لهـذه المقتضيـات فهـي عبـارة عـن ثقافـة اسـتمرّت وابتكـرت وارتقـت إلى مسـتوى جديـد مـن الوعـي الأخلاقـي. وعـلى مـا يبـدو فـإنّ هـذا المعيـار الأخـير المتعلّـق بـ«الوعي الأخلاقـي» هـو الـذي كان المهاتمـا غانـدي يشـكّك فيه حـين تسـاءل عـمّا إذا كان الغرب قد تطـوّر إلى حضارة.

يُعـدّ السـاميّون والأوروبيـون أكـبر مُسـاهمَين في الثقافة العالمية، فالشـعوب السـاميّة (لا سـيّما اليهـود والعرب) سـاعدت في تغيير العـالم من طريق الديـن، وطرحت نهجًـا ثيوقراطيًا للعالمويّـة الثقافيـة (cultural universalism). والأوروبيّـون سـاعدوا في تغيـير العـالم مـن طريـق العلـوم والتقانـة، فقدّمـوا نهجًـا تكنوقراطيًّـا للعالمويّـة الثقافيـة. كان العـرب قـد أصبحـوا أكـبر المصدّريـن للثقافـة في القـارات الجنوبية مع وصولنـا إلى القرنين التاسـع عشر والعشريـن، أمـا الآن فقد حلّ الأنجلوسكسـونيّون الشـماليون محلّهم. ولكي نستكشـف هذا التأثـير الاسـتثنائي الـذي أحدثـه السـاميون والأوروبيـون في الحضـارة العالمية ينبغـي لنا أن ننظـر نظـرةً متعمّقـة في التاريـخ الـكلّي، لا أن نقـدّم نظريةً سـببيّة عامة.

ونحـن هنـا لا نحـاول تفسـير السـبب في انتقـال مشـعل العالمويّـة مـن السـاميّين إلى الأنجلوسكسـونيّين، وإنـما نحـاول أن نوضّـح هـذا الانتقال. ولسـنا كذلك ننظّر في السـبب الـذي جعـل رايـة الربّ تتراجـع لمصلحة رايـة الذهب، وإنما نحكـي قصة التغيّر في المسـاعي الإنسـانية، مـن منظـور ثقافي.

في مـا يتعلّـق بالتوسّـع الثقـافي كانـت تلـك الطموحـات الثلاثـة مسـاوية في الأهمية على أقـل تقديـر للتطلعـات التـي رفعتهـا الثـورات الحديثـة (الحريّـة والمسـاواة والأخـوّة). كان السـعيُ إلى الإنجـاز الديني (الـربّ)، والإحراز الاقتصـادي (الذهـب)، والطموح السـياسي (المجـد)، ثلاثـة مـن أهـمّ العوامل الحاسـمة في الانتشـار الثقـافي والنقل المأسـس في تاريخ العـالم. باختصـار، كانـت هـذه الطموحـات الثلاثة تشـكّل غايـات التوسّـع الثقافي.

تلك هي الغايات، فماذا عن الوسائل؟ ثمة أشكال أساسية ثلاثة من التقانة سهّلت انتشار الثقافات: (1) تقانة الإنتاج، بمخرجاتها الاقتصادية، (2) وتقانة التدمير، بمخرجاتها العسكرية، (3) وتقانة الاتصالات، بالرسائل التي تبثّها. وهكذا تكون هناك ثلاثة مسارات للأهداف الثلاثة المذكورة: مسار اقتصاديّ، وآخر عسكريّ، وثالث تواصليّ.

وبطبيعة الحال فقد تراوحت أهمية هذه الأهداف الثلاثة من فترة تاريخية لأخرى، وفي مجتمع معيّن وآخر. قد يُصرُّ الحتميون الاقتصاديون على أنّ مسعى الذهب وما يلفّ لفّه هو المسار الأهم. في هذا السياق يقول أحد الشعراء واصفًا الفتوحات العربية في القرنين السابع والثامن الميلاديين:

فما جنّةَ الفردوسِ هاجرتَ تبتغي ولكن دعاكَ الخُبزُ أحسَبُ والتّمرُ*.

غير أنّ الربح الاقتصادي ظاهرة متأخرة جدًّا، أكثر مما قد يجادل فيه الحتميون الاقتصاديون. فالمراحل التاريخية المبكّرة شهدت في بعض الأحيان ميلًا لكفّة الربّ على حساب كفّة الربح الاقتصادي «الصرف». وبعبارة أخرى كانت هناك راية للربّ قبل أن تكون هناك راية للذهب في تاريخ الثقافات.

وعلاوة على ذلك، فإنّ السعي إلى الذهب إنّما وصل إلى مستويات عالمية جديدة مع صعود الرأسمالية الغربية، وهكذا وُضع الربح الاقتصادي على مسرح العالم، بكل ما يحمله ذلك من انعكاسات كبرى على التغيّر والانتشار الثقافي. فالرأسمالية الغربية تهيمن على تقانة الإنتاج وتقانة الاتصالات. أضف إلى ذلك أنّ السعي إلى الذهب في ظلّ القيادة الأوروبية أنشأ الدولة ذات السيادة (التي جرت عَولمتُها أيضًا)، والدولة ذات السيادة تهيمن على تقانة التدمير.

أما الأمر الرابع الذي نشير إليه هنا فهو الحركات الشعبية. في النصف الثاني من القرن العشرين كانت هذه الحركات مناوئة للرأسمالية من جهة، ومناوئة لنظام الدولة من جهة أخرى، ما عرّض طبيعة الحضارة العالمية وبنيتها للخطر. كانت راية الربّ غالبًا هي المحرّك للتوسّع الثقافي الكبير، ويمكن إدراك ذلك من حقيقة أنّ الحركات الدينية

* من أبيات لحكيم بن قبيصة، في ديوان الحماسة لأبي تمام. (المحرر).

ظلّت لقرون مديدة أكبر ناقل للقيم والأعراف الجديدة عبر المجتمعات البشرية. هكذا رُفِعت راية الدين عاليًا في سيرورة التطوّر الطويلة نحو شكل يقترب من ثقافة عالمية.

إنّ أكبر البقاع تصديرًا للثقافة على مرّ التاريخ هي الهند والشرق الأوسط وأوروبا الغربية. أمّا الهند فكان صادرها الثقافي الأهم دينًا لم ينتصر في الهند نفسها؛ فالبوذية دين منتشر في المهجر أكثر من انتشاره في موطنه، إذْ يزدهر في بورما وتايلند وكمبوتشيا ولاوس وفيتنام والصين وكوريا واليابان، أكثر من ازدهاره في الهند. وعلى الرغم من أنّ البوذية صادر ثقافيّ أساسيّ، فإنّها أقلُّ محوريةً في الثقافة العالمية من الإسهامات التي قدّمها الساميّون والأوروبيّون. فنحن نعرّف الثقافة العالمية على أنها تراث مشترك ينتشر في ثلاث قارّات على الأقل، ويؤثّر بدرجات متفاوتة على حياة نصف البشر على الأقل. والبشرية في القرن العشرين كانت قد بدأت للتوّ في التطوّر إلى شكل يقترب من ثقافة عالمية. ضمن هذا التراث الذي نتحدّث عنه كانت إسهامات الساميّين والأوروبيّين هائلةً وفيرة.

لننظر أولًا في تاريخ هذا التأثير الساميّ والأوروبي قبل أن نستنطق تضميناته المعاصرة. أما التأثير اليهوديّ على الثقافة العالمية فقد جاء عبر الديانتين اليهودية والمسيحية، عبر العهد القديم والعهد الجديد. واليهودية نفسها ديانة عابرة للأقطار أكثر منها ديانة عالمية، لذلك فمن الأجدى الحديث عن «الأمة اليهودية» المتناثرة في دول عديدة بدلًا من الحديث عن «يهودية عالمية». المجتمع اليهوديّ في العالم مجتمع صغير نسبيًا (قرابة خمسة عشر مليون نسمة حاليًا)، ما يجعل اليهودَ مجموعةً إثنيّة، إذْ إنّهم إلى حد ما مجموعة بيولوجية لها سلالة مشتركة. هم إذًا مجموعة صغيرة بالطبع، لكنّهم أحدثوا أثرًا هائلًا في تاريخ العالم. اليهود لم يقدّموا الديانة اليهودية فحسب، بل والديانة المسيحية كذلك، والمسيحية هي الديانة الأكثر عالميةً بين جميع الديانات، وتلك مكانة وصلت إليها عبر خمس مراحل كبرى. في البدء كان تنصُّر بولُس، بكلّ تبعاته. بعد ذلك جاء تنصُّر الامبراطور قسطنطين الأول، ما أفضى إلى تنصّر الامبراطورية الرومانية. وبعد ذلك جاء الإصلاح الدينيّ وإطلاق شكل منافس من التبشير المسيحي. ثمّ جاء إعمار أميركا بالسكّان برعاية أوروبية. وأما المرحلة الخامسة فكانت الاستعمار الأوروبي للقارة الإفريقية. ولننظر أولًا في المرحلتين الأوليين (تنصُّر بولس وقسطنطين).

ابتدأ التدويل المسيحي بنزع الصفة القوميّة عن الدين، أي قطع صلته باليهود. فالمسيحية نشأت بمذهب يهوديّ، والمسيحيون الأوائل تمسّكوا بالطقوس اليهودية، كما اعتبرت الكنيسة المبكّرة في أورشليم الخِتانَ فرضًا واجبًا، وقوانين موسى أحكامًا مُلزِمة.

يهود المهجر هم من بدأ النزعة إلى العالميّة المسيحية. وقد طالب اسطفانوس (أحد المتنصّرين الأوائل) بإبطال قوانين موسى، فجُرَّ إلى السنهدرين*. ندّد اسطفانوس باليهودية الرسمية لأنها لا تتقبل مفهوم الروح القُدُس، فرُجِم حتى الموت ليصبح ربّما أول شهيد مسيحيّ. بعد ذلك جاء اضطهاد اليهود [المسيحيين] المتحرّرين حين فرّ العديد منهم ولجؤوا إلى أنطاكية. ويبدو أنّ مسيحيّي أنطاكية هم الذين بدؤوا في تنصير الأغيار [غير اليهود]، بل إنّهم لم يعتقدوا بضرورة التزام الأغيار بالخِتان. هكذا وصل الأمر إذًا إلى مستويات جديدة في نزع الصفة القومية عن المسيحية، ولم يمض وقت طويل حتى بدأت كنيسة أنطاكية في إرسال المبشّرين إلى أماكن جديدة.

لقد ساعد تنصُّر بولُس في بدء عملية التدويل الحقيقي للمسيحية، فبولس ربما كان أول من دعا إلى العالميّة التامّة. وكما قال هو نفسه في رسالته إلى أهل روما: «فلا فَرْقَ بينَ يهُوديٍّ ويوناني، لأنّ الربَّ هو نفسُهُ لجميعهم، يُفيضُ غِنَاهُ على جميعِ الذينَ يَدْعُونَهُ»[1]. وفي الفترة من عام 48 إلى 58م وصل بولس إلى بقاع كثيرة من آسيا الصغرى واليونان مرتحلا ومبشّرا لليهود والأغيار على حد سواء. وبدأت المسيحية تتوغّل في الأقاليم الشرقية من الامبراطورية الرومانية، ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت في روما نفسها جماعة مسيحيّة.

في أثناء ذلك نشأ توتّر بين المسيحيين اليهوديين والمسيحيين العالميين. كان المسيحيون اليهوديون ينتمون إلى كنيسة أورشليم، والمسيحيون العالميون إلى كنيسة أنطاكية. وفي حين كان يعقوب البارّ (أخو يسوع) الشخصية المحورية في كنيسة أورشليم، قاد بولُس كنيسة أنطاكية. كانت كنيسة أورشليم يهودية تقليدية، وكان العالميون تحرّريين. كنيسة أورشليم كانت تصرّ على ختان المسيحيين، في حين ندّد بولُس بأولئك الذين يصرّون

---

* السنهدرين: مجلس من عدة مجالس يهودية رسمية وُجدت في فلسطين إبان الحكم الروماني ونُسبت إليه عدة وظائف سياسية ودينية وقضائية. أخذ هذا المصطلح من الكلمة اليونانية «سِنِدْرِيون» واستُخدم للإشارة إلى عدة مؤسسات ولكن غالبًا ما يُقصد به المحكمة اليهودية التشريعية والقضائية العليا في أورشليم. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

على «قطع الجسد». لاحقًا سُجِن بولس لمدة عامين، وربما أعدمه الامبراطور نيرون. هكذا أنجز بولس مهمّته كمؤسس ثان للمسيحية، واستمرّ إرث كنيسة أنطاكية، في حين اندثرتْ كنيسة أورشليم. أصبحت المسيحية إذًا حركة شعبية وغير مقصورة على اليهود.

بدأت الديانة المسيحية الجديدة في الانتشار أكثر فأكثر، وأصبحت ديانة عالمية داخل الامبراطورية الرومانية بمعنى أنها كانت تستقطب أتباعًا جددًا عبر الحدود الإثنية والقومية والمناطقية. وفي الوقت نفسه كانت المسيحية دينًا اعتزاليًّا انشقاقيًّا؛ نظرًا لنزعة المؤمنين به إلى العيش منفصلين ورافضين العبادة الوثنية للإله-الامبراطور، فقد اعتبر المسيحيون عبادة الامبراطور ضربًا من الوثنية. وبدورها اعتبرت الحكومة الرومانية الرفضَ المسيحيّ للإله-الامبراطور ضربًا من الخيانة التي تستحقّ الموت. هنا بدأت لعبة إلقاء المسيحيين إلى الأُسُود*، وكان على أتباع يسوع أن يقيموا صلواتهم سرًّا.

وبحلول القرن الرابع ازداد حجم الجماعة المسيحية إلى درجة أصبح معها الاعتراف بها خطوة سياسية حصيفة. هكذا أعلن الامبراطور قسطنطين «مرسوم ميلانو» في عام 313م، فطبّق مبدأ التسامح على المسيحيين إلى جانب أتباع الديانات الأخرى في الامبراطورية الرومانية.

فلماذا فعل قسطنطين ذلك؟ تقول الأسطورة إنّ الامبراطور ذات معركة حاسمة توجّه بالدعاء إلى إله المسيحيين بعد أن أبصر في السماء علامة الصليب عليها الكلمات التالية: «بهذه العلامة ستنتصر». بيد أنّه أجّل تنصُّره الرسميّ إلى مرحلة متأخرة من حياته. وبالتأكيد فإنه لم يتخلّ أبدًا عن مفهوم الإله-الامبراطور في القسم الشرقي من امبراطوريته، لكنّه وضع أساسات تنصير الامبراطورية الرومانية وأوروبا بأكملها. هكذا إذًا جاءت خطوة أخرى في سيرورة التطوّر البطيء إلى ثقافة سياسية عالمية.

لذلك ففي حين أنّ الساميين والأوروبيين كانوا أكبر مساهمَين في الثقافة العالمية، إلا أنّه حين تنصّرت الامبراطورية الرومانية اندمج هذان الإسهامان العالميّان لفترة من الزمن. هكذا بدأتْ رحلةُ التراث الإغريقي-الروماني والإرث اليهودي-المسيحي نحو تغيير العالم. نُصِبَت راية الربّ في امبراطورية بأكملها وحظِيَت بالعظمة التي صاحبت

* إشارة إلى نوع من عقوبة الإعدام في الامبراطورية الرومانية كانت تُستخدم لقتل المسيحيين وغيرهم ممن تعتبرهم الدولة مجرمين خطرين. (المترجم).

ذلـك، وبذلـك أصبحت المسيحية الأوروبيـة نظامًا امبراطوريًـا أكثر منها حركة شـعبية. مع ذلـك يبقـى أنّ فكـرة واحديـة العـالم جـاءت مـن اندمـاج بـين الإرثـين الإغريقي-الروماني واليهودي-المسيحي.

الإسلام: تأثيرٌ ساميٌ جديد

في الوقـت الذي كانت فيه المسـيحية ترسّـخ نفسـها شـيئًا فشـيئًا في أوروبا، بـزغ فرع آخر مـن الشـعوب السـاميّة عـلى المسرح العالمـي حامـلًا راية الإسـلام. كان توسّـع الإسـلام في قرنـه الأول أسرع بكثـير مـن توسّـع أي ديانة من قبل. وعـلاوة على ذلك فإنّ الإسـلام (على عكـس الديانتـين العالميتين الأخريين: المسـيحية والبوذيـة) ظلّ ناجحًا في موطنـه مثل نجاحه في الخـارج، أي في مهـده كـما في منفـاه. وهـذا ما جعل العـرب أنجح من صدّر دينـه في تاريخ البشريـة. فأوروبـا صدّرت دينًا (المسـيحية) اسـتعارته من الآخريـن، والهند صـدّرت عقيدةً (البوذيـة) لم تتقبلهـا هـي أساسًـا عـلى أرضها. العـرب وحدهم من بـين المصدّريـن الثقافيين الذيـن بـرزوا باسـتمرار بوصفهـم قادةً للديـن الذي أنتجـوه، وما يزالـون يدينون به.

في فـترة التاريـخ البـشري التـي امتـدّت منـذ نشـوء الإسـلام في القـرن السـابع الميلادي تفـوّق العـرب عـلى الهنـد في التوسّـعية الثقافيـة، وخـلال فـترة قصيرة بعـد وفـاة النبي محمد عـام 632م انتـصر العـرب عـلى امبراطوريتـين عظيمتـين مـن العـالم القديـم: الامبراطورية البيزنطيـة، والامبراطوريـة الفارسـية. كـما سـقطت سـوريّة في أيدي المسـلمين عـام 636م، ثـمّ العـراق عـام 637م، ومـصر عـام 642م، وفـارس نفسـها عـام 651م. وهكـذا بـدأت عمليّتـان مـن المثاقفـة: التعريـب (عبر النقـل اللغوي)، والأسـلمة (عـبر التحويـل الديني). هكـذا مـرّت دول مثل مـصر بالعمليتـين، فأصبحـت في نهاية المطـاف دولة عربية ومسـلمة، أمـا فـارس مثـلًا فلـم تمـرّ إلا بالأسـلمة دون أن تصبـح دولـة عربيـة بالمعنـى اللغـوي. وفي القـرون اللاحقة جرتْ أسـلمة أجـزاء أخرى من آسـيا دون أن تصبح عربية، من أفغانسـتان إلى إندونيسـيا، ومـن آسـيا الصغرى وحتـى أجزاء كبيرة من شـبه القارة الهندية. شـيئًا فشـيئًا أصبـح الإسـلام أكثر الأديان انتشـارًا في آسـيا، واليـوم نجـد أنّ أكبر المجتمعات الإسـلامية توجـد خـارج الـشرق الأوسـط في أماكـن مثـل إندونيسـيا وبنجلاديـش وباكسـتان، وبقيـة ملايـين المسـلمين موجـودون في جمهوريـة الهند.

لاحقًا برزت أوروبا كمنافس قويّ للإسلام في هذه التوسّعية. حاول الإسلام احتلال أوروبا قبل الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي بقرون طويلة، وحقّق في ذلك نجاحًا جزئيًا ومؤقتًا. في عام 711م عبر جيش من المسلمين من شمال إفريقيا إلى إسبانيا وهزم الملك القوطيّ رودِرك. وبحلول عام 715م كان المسلمون قد احتلّوا المدن الكبرى في إسبانيا أو على الأقل سيطروا عليها سيطرة غير مباشرة، كما احتلوا ناربون في جنوب فرنسا بوصفها جزءًا من الامبراطورية القوطيّة. وهكذا غدت إسبانيا إقليمًا من أقاليم الامبراطورية الإسلامية تخضع لحكم الدولة الأموية في الشام لفترة من الزمن. لقد سعى الإسلام بوَحْيٍ من نزعة عالمية جديدة إلى احتلال العالم باسم الله، وتجاوزت طموحاته قواه ووسائل اتصالاته، لكنّه حاول أن يحقّق مهمة عالمية.

في عام 750م انتقلت عاصمة الإسلام من الشام في ظلّ الدولة الأموية إلى بغداد تحت حكم الدولة العباسية، وأصدر الأمويّ الشابّ عبدالرحمن الداخل إعلان الاستقلال ليؤسس الدولة الأموية في قرطبة. أما ذروة القوة والرخاء فلم تتحقّق لهذه الدولة إلا مع عبدالرحمن الناصر لدين الله (912-961م) حين سيطر المسلمون على معظم شبه الجزيرة الأيبيرية. ولكن سرعان ما بدأ التشظّي في الدولة ومعه التدهور السياسي للإسلام في أيبيريا. وفي عام 1031م كان هناك نحو ثلاثين حاكمًا مستقلًا، فتصدّعتْ روح العالمية تحت المنافسات السياسية.

استعان بعض هؤلاء الحكّام بالمرابطين الذين يحكمون الامبراطورية البربرية في شمال إفريقيا، ونجح المرابطون في دحر التمرّد المسيحي في إسبانيا، ثم حكموا إسبانيا من 1090 حتّى 1145م، وخَلَفَهم في الحكم بربر آخرون هم الموحِّدون الذين حكموا إسبانيا الإسلامية حتى عام 1223م. وتحتَ الضغوط اضطرّ الموحّدون إلى الانسحاب إلى شمال إفريقيا حين سعتْ إسبانيا المسيحية إلى توحيد نفسها من جديد. هكذا سقطت قرطبة في أيدي المسيحيين، ثم إشبيلية عام 1248م. وفي عام 1492م أُدمجت غرناطة (بما فيها الحمراء) في مملكة أراجون وقشتالة المتحدة، وأصبح الوضع مهيّئًا لطرد المسلمين، وإطلاق محاكم التفتيش. هكذا أصبحت العالمويّة الإسلامية والمسيحية تحت الحصار، وما ابتدأ بسعيٍ إلى إدخال العالم في الدين انتهى إلى تشظٍ جديد، وارتدت العالموية قناع الطائفية المقيت.

غـزا المسـلمون صقلية للمـرة الأولى عـام 652م، بيد أنهـم لم يحتلّوها إلا في عـام 902م. كـما أنّهـم هدّدوا أجـزاء أخرى مـن أرض إيطاليا الأم، ووصـل العرب إلى نابُـلي عام 837م، وهـدّدوا روما نفسـها في عامَـي 846م و849م، لكنّهم لم ينجحـوا في غزوها أو احتلالها. ثمّة سـبب يدفعنـا إلى الاعتقـاد بـأنّ البابـا يوحنّـا الثامن (الـذي انتُخب عـام 872م وتُـوفّي عام 882م) اضطُـرّ إلى دفـع جزيـةٍ للمسـلمين لحوالي عامـين. مرةً أخـرى إذًا أصبحـت العالموية طريقًـا إلى الـصراع والنفـوذ. وقبـل نهايـة ذلـك القـرن بـدأ اليونـان البيزنطيـون يسـتعيدون قوّتهـم في جنـوب إيطاليا؛ مـا أدّى إلى إنهاء الاحتلال العـربي لأرض إيطاليـا الأم. أما صقلية فاستُعيدت من المسـلمين عام 1091م.

نشـأت الحركـة المسـيحية الصليبيـة في القـرن الحـادي عـشر في شـمال أوروبـا، ولم تنجح في اسـتعادة الأرض المقدّسـة، لكـنّ معظـم أجـزاء أوروبـا اسـتطاعت إبعـاد المسـلمين عـن أرضهـا. وفي عـام 732م تمكّنـت حملـة إسـلامية مـن التوغّـل في المنطقة مـا بين بواتييـه وتُور [طُـرش] في فرنسـا، بيـد أنهـا مُنِيَـت بهزيمـة مـن الفرنجـة بقيـادة شـارل مارتِل. وقـد هلّلَ المؤرخـون الأوروبيـون لهـذه المعركـة واصفـين إياها بأنهـا واحدة مـن أكثر المعارك حسـمًا في التاريـخ. وبمعنـى مـن المعاني تُحدّد هذه المعركةُ أقصى توسّـع عسـكريّ وصل إليه المسـلمون في أوروبـا الغربية.

عـلى أنّ الإسـلام ظلّ متفوقًـا في المجال الفكري عـلى أوروبا لفترة من الزمـن. فـ«عصور الظـلام» في أوروبـا كان يقابلهـا ازدهار العلـم والمعرفة في العالم الإسـلامي، واسـتطاع العالم الإسـلامي أنْ يعـرّف أوروبـا مـرة أخـرى بالأمجـاد الفكريـة التـي تركهـا الإغريـق القدماء، واكتسـبتْ علـوم الجغرافيـا والملاحـة دَفعـة جديـدة من الإسـلام. أدخـل المسـلمون الصِّفْرَ والنظـام المـتريّ في المشـهد العالمـي، وحلّـت الأرقـام العربيـة (كما تُسـمّى اليـوم في الغرب) محـلّ الأرقـام الرومانيـة، وذلـك بفضـل العلـوم الرياضيـة القادمـة مـن العـالم الإسـلامي والهنـد. ومـا تـزال اللغـة الإنجليزيـة (العالميـة) تحتوي عـلى كلـمات ذات أصل عـربي، منها: الجـبر (algebra)، وملغـم (amalgam)، وعَوَاريّـة (average)، وأطلـس (atlas)، وكيمياء (chemistry)، وتريـاق (drug)، وتعرفـة (tariff)، وسَـمْت (zenith)، وصفـر (zero). في هـذه الفـترة بدأتْ تُوضـعُ الأساسـات العلميّـة للأشـكال الثلاثة مـن التقانة الحديثـة: تقانة الإنتـاج، وتقانة التدمـير، وتقانـة الاتصال.

على أنّ العلم والمعرفة ظلّا طوال هذه الفترة متمركزَين على الإله، إذْ إنّ الإسلام قد وسّع آفاق التعلّم في سبيل الله. وهكذا ظلّت التوسّعية الثقافية تتحرك بدافع من حماس ديني عالمي، واستمرتْ راية الربّ متفوقة على راية الذهب، في ميدان الثقافة على الأقل.

التوحيد وأصول الدولة

من أهمّ الإسهامات السياسية التي أضافها الساميّون في الثقافة العالمية فكرة الحكومة المركزيّة، ومبدأ النظام الأبويّ (البطريركي)، وقد كان لهاتين الفكرتين تأثير في تطوّر الدولة الحديثة ذات السيادة. فالأفكار التي يعتنقها الناس عن الإله يمكن أن تؤطّر أفكارهم المتعلقة بالحكومة، وإنْ نظرنا إلى المفهوم الساميّ للربّ (سواء أكان يهوديًّا أم مسيحيًّا أم إسلاميًّا) سنجده يصوّر الربّ تصويرًا مَلَكيًّا ذكوريًّا، كمَلِك ينبغي له الولاء والطاعة. والربّ في هذا التصوّر هو القاضي الأعلى كذلك. وهكذا تستحيل الدار الآخرة مَلَكيةً مركزيةً مُطْلَقة، مقسَّمةً بين الجنة للأتقياء الطائعين، والجيتّو المخصّص للعصاة العاقّين.

كلّ ما يأمر به الربّ خير، وتاريخ اللّاهوت والفلسفة طافح بنقاشات حول ما إذا كان يمكن للربّ أن يكون كُلِّيَ القدرة إنْ لم يكن يقدر إلا أن يكون خيّرا. هل الخير إذًا يعرّف الربّ؟ أو هل الربّ هو التعريف الأمثل لما هو خير؟ كان في تلك المناقشات القديمة ما يشي بالمسألة التي ستأتي لاحقًا حول ما إذا كان «المَلِك لا يخطئ». ولقد أثّرتْ نفحات من هذا المفهوم على رِتشَرد نِكسون في إطاره الفكريّ الذي يفيد بأنّ الرئيس بطبيعته لا يخطئ. تعود أصول سيادة الدولة إلى فكرة الحكم الملكيّ المطلق، والذي تأثّر تأثّرًا بالغًا بالحكم المطلق في مملكة الربّ كما تصوَّرها الساميّون.

بل إنّ شخصًا مثل الشاعر الإنجليزي جون مِلتِن صاحب كتاب أيروباجيتيكا الذي يُعدُّ واحدًا من أفصح الكتابات المدافعة عن الحريّة، سوّغ الحكم الإلهيّ المطلق في ملحمة الفردوس المفقود. فالشيطان في المراحل الأولى من الملحمة يتمرّد على مَلِك يطلب الطاعة المطلقة ويبدو أنه يستمتع بالصلوات والتراتيل غير المنقطعة تسبيحًا بجلاله. هكذا غدا الشيطان مناضلًا من أجل الحريّة، متمرّدًا على حكم الإله المطلق. ومع ذلك ففي النهاية ينتصر الربّ على الشيطان، أي إنّ السلطة المطلقة هي التي تنتصر. ومن اللافت أنّ إله مِلتِن في الفردوس المفقود هو ربّ اليهود في العهد القديم، ذلك الربّ الذي يستخدم

سلطته على الناس ويحكم عليهم. ورغم أنّ جون ملتن كان مسيحيًّا من القرن السابع عشر، فإننا لا نجد إلا أثرًا طفيفًا في ملحمته العظيمة للربّ المسيحيّ في العهد الجديد، الذي يبدو ألطف من ربّ العهد القديم.

وفي الحقيقة فإنّ تصوّر العهد الجديد للربّ أكثر تعقيدًا من تصوّر العهد القديم؛ إذْ نجده ما يزال مَلِكًا في السماء لكنّه مُعَذَّبٌ في الأرض. أمّا صَلْب الإله فكان الوسيلة التي يتواضع بها الربّ أمام الإنسان، فهل كان الصّلب لمصلحة الربّ أم لمصلحة الإنسان؟ لقد كان الربّ هو من أمر بأنْ يكون التكفير من طريق الصّلْب، إذْ رأى أنه لا بدَّ أن يتواضع قبل أن يصبح من الممكن غفران خطايا البشر. كان تبسُّط الربّ إذًا جزءًا من جلاله. قال يسوع إنّ مملكته ليست في هذا العالم، ونصح أتباعه أن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله. هكذا كان اعتراف يسوع بقيصر سلطانًا على الأرض جزءًا من الخلفية التي انبنى عليها التصوّر الأوروبي الحديث للسيادة. فالربّ مَلِك في السماء، والإنسان مَلِك على الأرض.

بعد أن اعتنق الامبراطور قسطنطين الأول المسيحية في القرن الرابع الميلادي أصبحت المسيحية ديانةً امبراطوريةً أكثر منها ديانة مستضعفين، وفي ظلّ قسطنطين ومن جاء بعده نُظِر إلى الربّ باعتباره الأعلى في الأرض كما في السماء، وأصبحتْ هذه سنوات الثيوقراطية المسيحية التي امتدّت من القرن الرابع وحتى القرن السادس عشر. في هذه المرحلة اقترب التصوُر المسيحيّ للربّ (في العهد الجديد) من التصوّر اليهودي-الإسلامي للربّ (في العهد القديم)، وفي تلك القرون الاثني عشر أصبح العهد القديم مهيمنًا في العالم المسيحي، كما في اليهودية والإسلام.

وكما أشرنا آنفًا فثمّة حالات كان فيها اللاهوت أساسًا للفلسفة السياسية؛ إذْ ارتبطت الأفكار المتعلقة بالحكم الإلهي بأفكار السياسة بين البشر. تُرى ما العلاقة بين السماء والأرض بوصفهما كيانين سياسيّين في ظلّ هذا التأثير الساميّ؟ في اليهودية التقليدية وفي الإسلام نزعة إلى نوع من التوحيدية الإلهية التي تربط السماء بالأرض، فنجد في المحصّلة أنّ الثيوقراطية هي التي تنتصر في التقليد اليهودي-الإسلامي، فتصبح السماء والأرض معًا مملكة موحّدة يحكمها الربّ. ثمّة أشياء مشتركة كثيرة إذًا بين غُلاة المحافظين الإسرائيليين وآيات الله الإيرانيين! أما التقليد المسيحيّ الحديث فهو فِدراليٌّ أكثر منه

توحيديًّا فيما يتعلق بالربط بين مملكتَي السماء والأرض. وقد اقترن الانتقال نحو العلمانية الليبرالية في الثقافة بالانتقال نحو الفَدْرَلَةِ في السياسة، ففصْل الكنيسة عن الدولة كان مشابهًا لفصل مملكة السماء عن مملكة الأرض ضمن فدرالية كونية.

في الجهة الأخرى نجد أنّ أصول فصل السّلطات في السياسة قد تعود جزئيًّا إلى عقيدة التثليث في الدين. فالربّ المسيحي كان مصدر التشريع، والمنبع الأعلى للقانون. أما ابن الربّ فكان الفرع التنفيذيّ، الذي اضطُرّ إلى تحويل نفسه إلى بشر كيما يسدّ الفجوة بين الأمر الإلهي والتنفيذ البشري. ولكن تظلّ هناك حاجة إلى تفسير المقصد الإلهي. فهل يكون ذلك عبر الروح القُدُس؟ وحين نترجم ذلك إلى المكافئ البشري، فهل يكون ذلك روحَ القوانين والرقابة القضائية؟ إنّ هذا المبدأ الأنجلوسكسوني في فصل السلطات قد يكون له ارتباط فلسفي أصليّ بالمفهوم الساميّ الجديد المتعلق بالتثليث (ثلاثةٌ في واحد، وواحدٌ في ثلاثة). فكلا الفكرتين تجسدتا في تطوّر مفهوم السيادة.

لقد أثّر التوحيد الساميّ في ظهور السيادة المطلقة، وفي الوقت نفسه دفعتْ أفكار الإنسانية المشتركة (المشتقة من سِفْر التكوين) إلى مفاهيم الأخوّة المشتركة التي تتقاطع مع مفهوم الدولة ذات السيادة. وقد مالت الكفة من مفهوم الإنسانية المشتركة إلى الدولة ذات السيادة بفعل التأكيد القويّ على مبدإٍ ساميّ ثالث هو الأبويّة (البطريركية). فالتقاليد الشّركية أو الحلولية القديمة في تاريخ العالم، بما في ذلك مصر القديمة واليونان وروما القديمة والأديان «القَبَلية»، أفردت مساحة غير يسيرة للآلهة الإناث. أما التوحيد الساميّ فكان أكبر مدمّر للعنصر الأنثوي في شخصية الإله. فمنذ الساميّين وما بعدهم أصبحت الرموز العظيمة للخصوبة رموزًا ذكورية. لم تعد هناك إلهات، بل إله واحد ذَكَر فقط.

هكذا كانت راية الربّ في السياسة في جزء منها مهدَ الدولة ذات السيادة، وكان الساميّون القابلةَ التي أخرجت مفهوم السيادة. تُرى من كان القابلةَ لراية الذهب؟

أوروبا وصعود راية الذهب

تدهور حال الإسلام وانتقل مشعل العلم والتقانة والمعرفة إلى أوروبا التي كانت قد استيقظت لتوّها. في القرن الرابع عشر الميلادي كان الشاعر الكلاسيكيّ بِترارك واحدًا من أوائل الذين وصفوا السنوات الألف التي سبقته من التاريخ الأوروبي (بما فيها زمانه)

بأنها عصر الظلام، إذ اضمحلّت الثقافة ونَدُرت الفضيلة. دعا بترارك إلى البدء في دراسة متجدّدة، ولكن ليس للكتاب المقدّس وإنما لتراث أوروبا الإغريقي-الروماني. بذلك هيّأ بترارك الساحة لنشوء النهضة الأوروبية، تلك التي انبنت على خرافتين مفادهما أنّ تراث أوروبا القديم كان ذروة الإبداع البشري، وأنّ «عصور الظلام» كانت حضيضه. إذًا فقد كان الأمر بِيَد أوروبا لكي تحيي روح ماضيها الكلاسيكي، ذلك الماضي الإبداعيّ المفعم بالحيوية.

هناك ثلاث حركات أوروبية مترابطة أدّت دورًا أساسيًّا في نشوء أوروبا الحديثة: النهضة، والإصلاح الديني، والتنوير. أما النهضة فقد ساعدت على تخليص الفنّ الأوروبي من الاعتناء المفرط بالربّ والكنيسة، ووضعتْ أساسات الفَرَدانية الجمالية. وأما التنوير فقد ساعد على علمنة العلوم والمعرفة في أوروبا وخَلَقَ أهمية جديدة لدور العقل في مقابل الإيمان. من بين أعلام التنوير فرانسِس بيكن بمنهجه في الاستقراء العلمي، وديكارت بمنهجه في الاستدلال المعرفي، وجاليليو الذي طوّر الثورة الكوبرنيكية بالملاحظة التِلِسكوبية، وإسحاق نيوتن الذي صاغ قوانين فلكية جديدة مبنية على الجاذبية، وفلاسفة تجريبيون مثل ديفد هيوم، ومفكّرون رومنسيون مثل جان جاك روسّو، ومبدعون معرفيّون مثل جون لوك، وشكّاكون عنيدون مثل فولتير. كانوا جميعًا جزءًا من الكوكبة التي تشكّلَ منها التنوير.

وأما الإصلاح الديني البروتستانتي فقد كان كوكبةً أخرى. كان مارتن لوثر (1483-1546م) ابنًا لعامل من عمّال المناجم، أصبح راهبًا أوغسطينيًّا واستاء كثيرًا من إساءة استخدام الغُفران في عهد البابا ليو العاشر. علّق مارتن لوثر أطروحاته الخمس والتسعين على باب الكنيسة في وِتِنْبرج، وكان هذا الفعل واحدًا من أعظم علامات الاحتجاج على مرّ التاريخ. أعلن مارتن لوثر أنّ الدين هو الخلاص الحقيقي، وأنّ التائب الصادق ليس بحاجة إلى شفاعة كهنوتية أو إلى الغفران الذي تقدّمه الكنيسة، وإنما إلى تواصل مباشر بين المخلوق والخالق.

والأمرُ الذي يجب أن نضعه في اعتبارنا هو أنّ هذه الحركات الأوروبية الثلاث (النهضة والإصلاح والتنوير) كانت جزءًا من أصول الدولة ذات السيادة، والرأسمالية الأوروبية.

لقد أنتجت مرحلة النهضة بالتأكيد استقلالًا فنيًّا وفَرْدانية إبداعية، وكانت كذلك فترة المَلَكِيّات الجديدة والمبادئ المبعوثة من الحكم الملكي المطلق. كانت سنوات التحرّر الفرديّ الجديد في الفنون هي نفسها سنوات المَرْكَزَة السياسية للدولة. فعَظَمَةُ قصر فرساي كمُنجَز فنّي لا يمكن فصلها عن سياسات لويس الرابع عشر، وهو الذي قال: «أنا الدولة». كانت الفردانية الفنّية إذًا في خدمة الحكم الملكي المطلق في فرساي.

والإصلاح البروتستانتي كان مرتبطًا بأصول الدولة الحديثة ذات السيادة والرأسمالية الغربية، فقد أسهم الإصلاح في قطيعة نظام الدولة مع ما تبقّى من الامبراطورية الرومانية المقدّسة. وقد أفضت النزاعات بين الإمارات المختلفة إلى صلح أوجسبرج عام 1555م، الذي وضع صياغة لسيادة الدولة ترتكز على مبدأ عدم التدخل الديني. ومن هنا جرى الاتفاق على الميثاق أو التسوية بين الأمراء الأوروبيين، والذي تأسّس على فكرة أنّ دين الحاكم يكون دين المجتمع (كما أشرنا آنفًا في الصفحة 41). كان هذا التدبير بأكمله مصمّمًا للتقليل من التدخل في الحدود الإقليمية لكل أمير. كانت فكرة المملكة الواسعة ذات السيادة إذًا معرّضة لخطر كبير في اتفاقية أوجسبرج.

لم تضع اتفاقية عام 1555م حدًّا للحروب الدينية في أوروبا، تلك الحروب التي أطلقها الإصلاح البروتستانتي. وبعد ذلك دخلت أوروبا في ثلاثين عامًا أخرى من الاحتراب. من هذا الحريق الديني الطاحن ظهر أخيرًا ومتأخرًا صلح وِستفاليا عام 1648م وهو ما يعدّه كثيرون النشأة الحقيقية للنظام الحديث الذي أقيمت عليه الدول ذات السيادة في المشهد العالمي. إذًا فالنزاعات التي أطلقتها الثورة البروتستانتية في أوروبا هيّأت الساحة لنظام الدولة الحديث الذي يحكم اليوم مصير الجنس البشري.

ولم يكن الإصلاح مجرّد جزء من نشأة الدولة الحديثة والقوى المحرّكة في السيادة، بل كان أيضًا جزءًا من الرأسمالية الغربية الحديثة. وهذا هو الموضوع الذي ينبغي لنا أن نعرّج عليه الآن. كان هناك مَيل جديد يتشكّل لكفّة الذهب على حساب كفّة الربّ، في نقلة جوهرية ولكنّها مُحكَمة.

بفضل العمل الرائد الذي أنجزه ماكس فيبر أصبحت قصة الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية معروفة بما يكفي، فبالتخلّص من الشفاعة الكهنوتية في علاقة الإنسان بربّه، روّجت البروتستانتية روحًا جديدة من المبادرة والمسؤولية الشخصية. أصبح من

الممكن للعامة أن يفسّروا لأنفسهم ما يُعدُّ جَشَعًا وما يُعدُّ رِبا دون العودة إلى الكهنة أو المسؤولين في الكنيسة. حصل حبّ الكَسْب إذًا على شرعية جديدة، ولم تعد التقوى مقرونة بالفقر، ولم يعد هناك اعتبار لمسألة دخول الجَمَل في ثقب إبرة*.

أوصل جون كالفن (1509-1564م) الأخلاق البروتستانتية إلى مستوى أبعد. في سنّ العشرين شَهِدَ كالفن «تحوّله الديني**» وبدأ يدعو إلى العودة إلى البساطة المسيحية. في عام 1536م نشر كالفن كتابه أُسس الدين المسيحي، وقد نزعتْ هذه الأسس كثيرًا من العظمة والطقوس التي كانت في الكنائس التي تعتني بالفخامة والأبّهة. أدّى تأثير ذلك إلى تخلّي الطبقة البرجوازية التي دخلت الدين حديثًا عن التباهي وشجب الاستهلاك المبالغ فيه. وهكذا كانت البروتستانتية الجديدة تمنح شرعية أكبر مما سبق لحبّ الكسْب، ومن جهة أخرى تنزع الشرعية عن الخيلاء والأبّهة. كانت الرسالة الضمنية الملزِمة هي: «اكسب، ولكن لا تستهلك! اجنِ المال، ولكن لا تنفقه». وهكذا أصبح الأمر جاهزًا لمراكمة الثروة، وبدأت الحملة الداعية إلى الادّخار وإعادة الاستثمار.

روّجَ كالفن أيضًا مفهوم القَدَر المسْبَق وعقيدة المختارين والقديسين. فقد اعتُبر أنّ الرخاء علامة مُحتملة على رضا الربّ، أي علامة على احتمال أن يكون المرء من بين الذين اختارهم الربّ سلفًا [للخلاص]. هكذا غدا الاجتهاد الاقتصاديّ شكلًا من الصلوات، والنجاح الذي قد يحرزه المرء ربما يكون علامة تشجيعٍ من الربّ. هنا اندمجت إذًا راية الذهب مع راية الربّ.

في ظلّ البروتستانتية أُبعِد الإحساسُ بالذنب عن مسألة السعي إلى الثروة، فظهرتْ أخلاقيات اقتصادية جديدة، وقادت أوروبا البروتستانتية وأميركا الشمالية البروتستانتية الطريق إلى الثورة الرأسمالية الجديدة. لذلك لم تكن صدفة أنْ تصبح إنجلترا البروتستانتية في القرن الثامن عشر متقدمة صناعيًّا على إيطاليا الكاثوليكية، وأيرلندا الشمالية البروتستانتية متقدمة صناعيًّا على جمهورية أيرلندا، والولايات المتحدة البروتستانتية متقدمة على أميركا اللاتينية، والدول الإسكندنافية متقدمة على أيبيريا الكاثوليكية. أما فرنسا فبدَتْ كاستثناء لهذه القاعدة؛ إذْ كانت كاثوليكية في ولائها الديني لكنّها

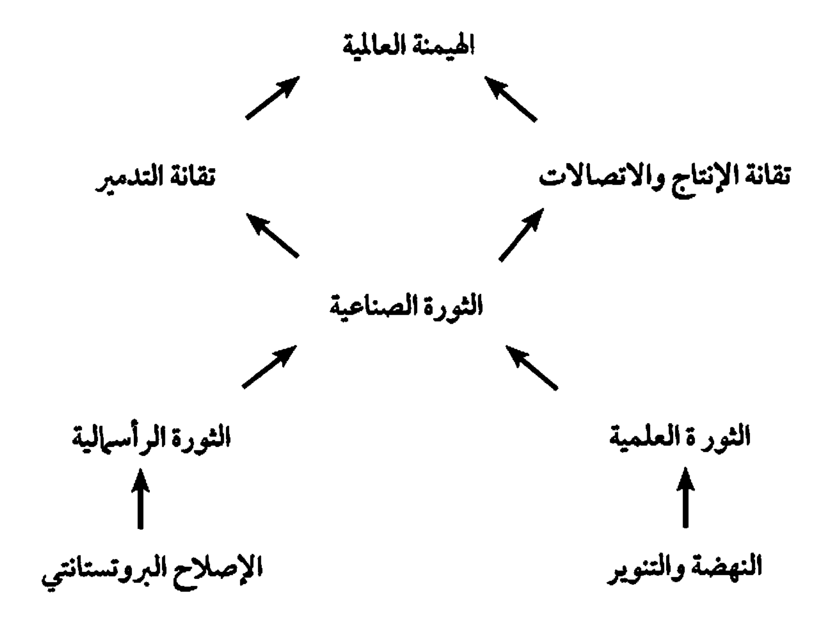
---

* الإحالةُ هنا إلى قول المسيح عليه السلام في إنجيل متى (19: 24): «إنّهُ لأَسْهَلُ أنْ يَدْخُلَ جَمَلٌ في ثقْبِ إبْرَة، مِنْ أنْ يَدْخُلَ غَنِيٌّ مَلَكُوتَ الله». (المترجم).

** هكذا عبّر كالفن عن اعتناقه فكرًا مسيحيًّا جديدًا يخالف ما كان سائدًا في الكنيسة. (المترجم).

بروتستانتية في ثقافتها. كانت الثورة الفرنسية عام 1789م بهجمتها الهائلة على الكنيسة والأديرة بمثابة المكافئ الفرنسي للإصلاح البروتستانتي. كما أنّ الفردانية والليبرالية الفرنسية الناتجتين عن الثورة حوّلتا فرنسا إلى دولة كاثوليكية الطائفة بروتستانتية الثقافة.

وفي قلب هذا كله كانت الرأسمالية الناشئة حديثًا والدولة ذات السيادة التي انتصرت لتوّها. هكذا أصبح الوضع جاهزًا لهيمنة الغرب، وكانت ولادة تاريخ عالمي جديد.



الشكل 2-1: نهوض الغرب

حول العِرق والاتصالات

لم تكن تقانة الإنتاج وحدَها التي حفّزها الإصلاح الديني والثورة العلمية في أوروبا، بل كذلك تقانة الاتصالات. لقد ذكرنا سابقًا أنّ الإنتاج ساعد في تعزيز الرأسمالية، وعلينا أن نذكر الآن أنّ الاتصالات ساعدت على توسّع الامبريالية. إنّ عبقرية الرأسمالية الغربية تكمن بالتأكيد في القدرة الهائلة على الاستمرار في الإنتاج، أما عبقرية الامبريالية فتكمن في أذرع اتصالاتها. يمكننا القول -وإنْ بشكل أوّلي على الأقل- إنّ الرأسمالية هي السعي إلى الذهب عبر الإنتاج، في حين أنّ الامبريالية أصبحت أكثر فأكثر سعيًا إلى المجد عبر الاتصالات. لكنّ الاثنين مُلتحمان في تاريخ الغرب التحامًا يكاد لا ينفكّ.

وسـواء أكانـت البروتسـتانتية القابلةَ التـي أخرجت الرأسـمالية أم لا، فإنـه لا يوجد كثير شـكّ في أنّ الرأسـمالية هي القابلة التي أخرجـت الامبريالية الغربية. كانـت الامبريالية عولمةً لرايـة الذهـب، وكانـت كذلـك تزاوجًـا بـين الرأسـمالية المتوسّـعة والاتصـالات المتوسّـعة. كانـت الامبرياليـة علاقة حميمـة غريبة بين تقانات الإنتـاج والاتصـالات والتدمير. والأنكى مـن ذلك أنهـا كانـت اندماجًا بـين الأيديولوجيـا العنصرية والتقانـة المتفوقة.

لم تبـدأ ثـورة الاتصـالات في العـالم الحديـث مـع سـبوتْنِك* أو مـع اخـتراع الهاتـف، بل بـدأت مـع الاستكشـافات الأوروبيـة لا سـيّما منـذ القـرن الخامـس عـشر ومـا بعـده. وهذا هـو السـبب الذي جعل الثـورة مرتبطـة لا بالإنجازات التقانية فحسـب بل كذلـك بمراحل الامبرياليـة. كانـت الأمـور تُعـدُّ للتوغّـل الأوروبي في بقيـة أرجـاء العـالم، مـع الخطـر الذي يشـكّله ذلك عـلى الاسـتقلالية الثقافيـة والتنـوّع البـشري العالمي.

مـن الغريـب والجديـر بالتدبّـر في الوقـت نفسـه أنّ ثـورة الاتصـالات في وقتنـا الحـاضر أصبحـت أمـرًا سـلبيًا بالنسـبة إلى الاسـتقلالية الثقافيـة في العـالم الثالـث، لكنّهـا غـدت في الوقـت نفسـه أمـرًا إيجابيًّـا بالنسـبة إلى النضـال ضـدّ العنصريـة. فالأصالـة الثقافيـة بـين الشـعوب غـير الغربية لم تشـهد خطـرًا أكبر مما تشـهده الآن مع اجتيـاح الثقافـة الغربية لكثير مـن دول العـالم الثالـث. وفي الجهـة الأخـرى نجـد أنّ ثـورة الاتصـالات أصبحـت حليفًـا في النضـال ضـد العنصريـة، فالتمييـز العنـصريّ السـافر في طـور التراجـع، ولغـة الإسـاءة العنصريـة بـدأت تبحـث عـن تعابـير مُلطّفـة. في الحقيقـة لم يكـن العنصريّـون أكثـر إحجامًا عـن التصريـح العلنـيّ بتحيّزاتهـم مما هم عليـه الآن. هكـذا فالعنصريـة في أحسـن الأحوال تشـهد تراجعًـا في المشـهد العالمـي، وفي أسـوأ الأحـوال تتخفّـى وراء سـتار.

ثمـة ارتبـاط بين تدهور الاسـتقلالية الثقافيـة وتراجـع العنصرية. في وقت مـن الأوقات كانـت العنصريـة نفسـها تُعـدُّ مجـالًا مـن الاسـتقلالية الثقافيـة، فالولايـات الجنوبيـة مـن الولايـات المتحـدة كان مسـموحًا لهـا أن تسـتدعيَ قانـون «منفصلـون ولكن متسـاوون»**، وبذلـك «تتمتّـع» بأصالتهـا الجنوبيـة. وكان هنـاك أيضًـا زمـن سُـمح فيـه لجنـوب إفريقيـا

---

* سبوتنِك (Sputnik): أولُ قمر صناعي، أطلقه الاتحاد السوفييتي عام 1957م. (المترجم).

** مُنفصلـون ولكـن متسـاوون (Separate but Equal): كان هـذا مبـدأً قانونيًّـا في القانـون الدسـتوري للولايات المتحـدة يسـمحُ للولايـات بـأن تفصل بين الأعـراق في الخدمات التـي تُقدّمهـا شريطةَ أن تكـون الخدمات متسـاوية في جودتهـا. وبذلـك يمكـن أن تكـون للبيض مدارسـهم ومستشـفياتهم مثلاً، وللسُّـود مدارسـهم ومستشـفياتهم، دون أن يُعـدّ ذلـك خرقًـا لدسـتور البلاد الـذي يقـضي بالمسـاواة. (المترجم، عـن الموسـوعة البريطانية).

بأنْ تُصِّر على مبدأ «السلطة القضائية المحلية»، ما جعلها تنجو من تجريم الفصل العنصري؛ لأنه أيديولوجيّة «الأصالة الثقافية» و«التنمية المنفصلة». ولكن بعد ثورة الاتصالات أصبح الأمر صعبًا على من يريد استخدام الاستقلالية الثقافية ذريعة لممارسة أيديولوجيا عنصرية.

علينا أن نتذكّر أنّ الارتباط بين الاتصالات والعنصرية لم يسبق أن كان بهذه الدرجة من الإيجابية، وبكل تأكيد فإنّ تاريخ العلاقة بين الأمرين كان شائكًا ومتغيّرًا عبر القرون. فهناك مثلًا اهتمام أوروبا بإيجاد طريقٍ بحريّ إلى آسيا، ما أحدث مشكلة كبيرة في الاتصالات. كانت أولويّات التجارة مع آسيا تدفع الأوروبيين نحو عصر من الاكتشافات وعهد من الاستكشاف. في ذلك الوقت كانت إفريقيا مجرّد عقبة في الطريق إلى آسيا، إذْ كان على الأوروبيين الغربيين أن يبحروا حول الأرض المسمّاة إفريقيا كي يصلوا إلى آسيا.

حاول بارثولوميو دياز الطواف حول إفريقيا ثم استسلم بعد أن طاف حول الرأس، وسمّاه «رأس العواصف». أما فاسكو دي جاما فكان أكثر نجاحًا منه وأطلق على الرأس اسم «الرجاء الصالح». لم يكن «الرجاء» متعلقًا بما يمكن أن تقدّمه إفريقيا بل بالتواصل مع آسيا عبر البحر. وبالتأكيد فلو أنّ إفريقيا لم توجد أو لم تكن عقبة كبيرة لربما تأخّرتْ فرص اكتشاف الأوروبيين لأميركا قرنًا آخر أو أكثر. كان كرِسْتُفَر كولمبس سيواجه صعوبة أكبر في تأمين دعم ماليّ للاستكشافات ناحية الغرب لو أنّ الطريق البحريّ حول إفريقيا إلى آسيا كان أقل مشقّة وخطورة وكُلفة.

مع ذلك فقد ادّخر التاريخ انتقامًا قاسيًا من إفريقيا. لم يدرك كرستفر كولمبس الضرر الذي يسبّبه للقارة الإفريقية بسبب «اكتشافه» أميركا. ففي وقت قصير نسبيًّا زاد الطلب على العبيد في «العالم الجديد»؛ ما أحدث ضررًا هائلاً على الأنماط السكّانية والمؤسسات الاجتماعية في إفريقيا الغربية، إذْ شُحِنَ جزء كبير من إفريقيا بالقوة إلى المزارع الجديدة في القارتين الأميركيتين. هكذا إذًا أحدثتْ إنجازات أوروبا الملاحية والبحرية و«اكتشاف» عوالم جديدة قابلة للاحتلال ضررًا لا يمكن إصلاحه في إفريقيا السوداء. ونجد اليوم أنّ من بين كل خمسة أشخاص من أصول إفريقية يوجد واحد يعيش في قارّتَي أميركا، وهي نسبة مرتفعة جدًّا بالتأكيد. بالنسبة لإفريقيا فإنّ كرستفر كولمبس يتحمّل قدرًا كبيرًا من

المسؤولية، فلا يوجد شعب في التاريخ تعرّض للتصدير قسْرًا بأعداد ضخمة كما حدث مع الأفارقة. وكانت أميركا أكبر مستقبل لهؤلاء المهاجرين المجبورين.

أما الرابط الآخر بين الاتصالات والعنصرية فقد جاء مع الثورة الصناعية نفسها والتأثير الذي أحدثته على الامبريالية الأوروبية في إفريقيا وآسيا. فمن جهة ساعدت الثورة الصناعية على إلغاء الرقّ وحشد الدعم لحركات تحرير العبيد. ومن جهة أخرى خلقت الثورة الصناعية في أوروبا طلبًا جديدًا على المواد الخام والسلع الأخرى، ما أفضى إلى توسّعية أوروبا على المستويين الاقتصادي والسياسي. وقد عزّزتْ سِكَك الحديد من قدرات التوغّل الأوروبي في أجزاء من آسيا وإفريقيا، وخلقتْ نظامًا استعماريًّا جديدًا وقمعيًّا.

وأما الرابط الثالث بين الاتصالات والعنصرية فهو أكثر إيجابية، إذْ بدأت الشعوب المستعمَرة في عدة قارّات تعرف عن بعضها بعضًا وتتعلم كيف تواجه العنصرية والامبريالية. فالحركة المناهضة للاستعمار في الهند بقيادة المهاتما غاندي اكتسبت تأثيرًا غير يسير في فترة من الفترات، ولم يكن الأفارقة ليعرفوا الكثير عن ما كان يحدث في الهند لو أنّ حركة غاندي حدثت قبلها بخمسين سنة. فلا يعرف إلا القليل من الأفارقة عن التمرّد الهندي في منتصف القرن التاسع عشر. لم تكن الاتصالات بين إفريقيا والهند في ذلك الوقت تسمح بمثل هذا التعارف، ولكن بحلول ثلاثينيات القرن العشرين كان بمستطاع القوميين الأفارقة أن يتابعوا أحداث السَّتْياجراها* والنضال ضد الامبريالية البريطانية من الإذاعة والصحف. ومن بين الشخصيات الإفريقية التاريخية التي ألهَمَتْها الحركة القومية الهندية كوامي نكروما (الذي أصبح لاحقًا الرئيس المؤسس لغانا)، وكِنِث كاوندا (الذي أصبح لاحقًا الرئيس المؤسس لزامبيا)، وأوبافيمي أوَولَووَو (الذي أصبح لاحقًا أحد أهمّ شخصيات نيجيريا المستقلة). هكذا سمحتْ ثورة الاتصالات للمضطهَدين بأن يتعلّموا من بعضهم بعضًا.

عادةً ما يُنسى أنّ الحرب الحديثة هي نفسها ثورة في الاتصال. يمكننا القول إنّ الحرب العالمية الثانية وتبعاتها كانت مفيدة بشكل من الأشكال للعالم الثالث، فقد أصابت هذه

* سَتياجراها (Satyagraha): كلمةٌ تعني بالسنسكريتية والهندية «الالتزام بالحقّ»، وقد أطلق المهاتما غاندي هذا الاسم على المفهوم الذي روّجه في بدايات القرن العشرين مشيرًا إلى عقيدة مقاومة الباطل بإصرارٍ ولكن دون عنف. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

الحرب الامبريالية الأوروبية في مقتل. خرجتْ فرنسا من الحرب مُهانة وصاغرة إلى حدٍ ما، أما بريطانيا فقد أصيبت بالفقر والإنهاك. هكذا تعرّضت الإرادة الامبريالية (إرادةُ العَظَمة) إلى هزّة كبيرة. ولم يمض وقت طويل حتى أنهت بريطانيا استعمارها للهند، وبعد عشر سنوات بالضبط من استقلال الهند جاء استقلال غانا؛ فأصبحت غانا أول دولة إفريقية سوداء تحصل على سيادتها بعد استعمار أوروبي. وكانت هذه الأحداث جميعها تُذاع في كلّ العالم.

اشتملتْ عملية التحرّر على توسعة الآفاق السياسية لدى المستعمَرين، فقد كانت الحرب قد جنّدتْ أعدادًا كبيرة من شباب العالم الثالث، إذْ حارب الأفارقة في بورما، وحارب الجوركا* في الشرق الأوسط. ولاحقًا أصبح نَفَر من هؤلاء الجنود السابقين جزءًا من الطلائع التي تحارب الاستعمار في دولهم. إنّ الحرب العالمية تجربة عَولَمِيّة بالتأكيد، وهي وسيلة وحشية للتعبير عن حقيقة أننا ننتمي إلى عالم واحد. وقد ساعدت إحدى هذه الحروب على إنهاء الامبريالية الأوروبية في إفريقيا وآسيا.

أما المرحلة الأفضل في هذا التحالف ما بين الاتصالات والنضال ضد العنصرية فهي المرحلة التي نعيشها الآن، مرحلة الانفتاح العالمي. لقد عملت ثورة الاتصالات على مناهضة العنصرية بأكثر من طريقة. فهناك أولًا الإخبار الفوريّ عن القلاقل العنصرية أو الفظاعات العنصرية التي تُرتَكب على بعد آلاف الأميال. هكذا أصبح لدينا نظام مراقبة فِعليّ لحالة العنصرية في العالم بأكمله، إذْ بات من المضمون أن تُنشر أخبار الاضطرابات العنصرية الكبيرة فورًا من قارة إلى أخرى. وثانيًا، تُعدُّ الاتصالات الحديثة تذكيرًا دائمًا للبشرية بتنوّع الجنس البشري، فأخبار التلفاز تنقل ما يجري في أوضاع عنصرية متنوّعة. صحيح أنّ الألفة الزائدة قد تولّد قلّة الاحترام**، لكنّها بالقدر نفسه على الأقلّ تهذّب الاحتقار الموجود مسبقًا. فنِصفُ التعصّب يَنْجُم عن الجهل. تساعد الاتصالات الحديثة إذًا على تذكير العالم بأنّ البشرية مثل الحبّ، له روائحُ كثيرة.

كما ساعدتْ عولمة الاتصالات أيضًا في خلق معنى مضاف لمفهوم الرأي العالميّ، ويشهد النظام العالميّ اليوم مشاركة أكبر للضعفاء مما كان سابقًا. ولم يسبقْ أن حَظِيَ

---

* الجوركا (Gurkha): المقاتلون النيباليون. (المترجم).

** تعبيرٌ شائعٌ باللغة الإنجليزية (familiarity breeds contempt)، ويُقصد به أنك حين تعرفُ الكثير عن شخصٍ ما فقد تقودُك تلك المعرفة إلى اكتشافِ مناقصه وعيوبه، فيقلّ احترامك له. (المترجم).

سفراء الدول الصغيرة باحترام رسميّ كبير من الدول الأخرى. هكذا نجد أنّه حتّى حكومات الدول الكبرى تعلّمت أن تحاذر في حديثها حول بعض القضايا التي تتعلق بالضعفاء. ومما ينبغي أخذه بعين الاعتبار أيضًا ظاهرة انتشار اللغات الأوروبية في بقية العالم، إذْ تراجعت الخصوصية اللغوية للغرب حين جعلت كثيرًا من بقية العالم يتعلّم اللغات الأوروبية. أصبح من السهل الآن على المستضعفين أن يفهموا النّكات التي تهزأ بالمجموعات الإثنية غير الغربية. وأصبح الأمر أسهل كثيرًا للصينيين منه للأميركان أن يطلقوا نكاتًا عن أعراق أخرى؛ ذلك أنّ الأجانب الذين قد يفهمون الصينية أقلّ بكثير من الأجانب الذين يفهمون الإنجليزية. إذًا فقد أصبح على المسؤولين الأميركان أنْ يتوخّوا الحذر في كلامهم أكثر من حذر المسؤولين الصينيين.

وأخيرًا هناك لغة الاقتصاد العالميّ المترابط، لغة العقلانية الاقتصادية والمصلحة الاقتصادية. لقد غطّت التطوّرات العالمية على العنصرية، وكما أنّ الرأسمالية العالمية اكتشفتْ ذات يوم أنّ عَمالة السُّخْرَة (slave labour) أقلّ مردودًا من عَمالة الأُجْرَة (wage labour)، فقد اكتشفتْ أيضًا أنّ الاستغلال العنصريّ المحدود أقلّ ربحيةً من سوق العمل الحُرّة. وفي الحقيقة فإنّ الرأسمالية الغربية تنطوي على معارضة صادقة للفصل العنصريّ أكثر مما قد يبدو للوهلة الأولى، فالفصل العنصريّ أصبح أمرًا من مخلّفات التاريخ، كما حدث مع الرقّ. وتساعد الاتصالات على كشف هذا التعارض وتسليط الضوء عليه.

على الرغم من أنّ هذه الاتصالات الحديثة إيجابية كما قلنا سابقًا بالنسبة للنضال ضد العنصرية وسلبية بالنسبة إلى مسعى الاستقلالية الثقافية، فإنه سيكون من السذاجة أن نتناول هذا الأمر بمعزل عن مسألة القوّة، فالاتصالات ليست شيئًا مستقلًا عن الأشكال الأخرى من القوة. وبالتأكيد فإنّ القوة نفسها وسيلة تواصل، أو يمكن أن تكون كذلك.

منذ الإصلاح البروتستانتي غدت الرأسمالية لغة جديدة تمامًا في الخطاب الاقتصادي، ترتكز على تقانة الإنتاج لدى الغرب. وأصبح نظام الدولة ذات السيادة لغة جديدة تمامًا في الخطاب الدبلوماسي، يرتكز على تقانة التدمير لدى الغرب. والحضارة الغربية أصبحتْ لغة جديدة تمامًا في الخطاب الثقافي، ترتكز على تقانة الاتصالات لدى الغرب.

ومنـذ الثـورة الصناعيـة نشـأ تركيـز للقـوة داخل العـالم الغـربي، فالتركيز الأقصى تجسّـد الآن في الهيمنـة الأنجلوسكسـونية. وثمّـة سِـمة جوهريـة لهـذه المرحلـة مـن التاريـخ الثقافي للعـالم، وهـي أنّ البروتسـتانتيين البِيـض الأنجلوسكسـونيين تسـيّدوا عـلى أكثـر قَرنَـين مصيريَّـين في التاريـخ: التاسـع عـشر والعشريـن. بـات الأنجلوسكسـونيون الأكثـر فعاليـةً في اسـتخدام لغـة الرأسـمالية وتقانـة الإنتـاج، وتمكّنـوا مـن نظـام الدولـة وتقانـة التدمـير، واسـتثمروا في ثقافتهـم عـبر تقانة الاتصـالات. إنّ الأنجلوسكسـونيين هـم السـاميّون الجُدد في هـذا العـصر التكنوقراطـي.

لغةُ قوّة الدولة

تُرى مـن هـم الأنجلوسكسـونيون؟ إنّ الدلالة التي نضفيها على كلمة «أنجلوسكسـوني» تـكاد تكـون دلالـة دِيجولية صِرفًـا، وليسـت متعلّقة بالأنسـاب. فمثل شـارل دِيجـول نقصد بـ«الأنجلوسكسـوني» في هـذه الفترة التاريخية تلـك الأمم البيضاء الناطقـة باللغة الإنجليزية كلغـة أمّ. إذًا فالمعيـاران همـا البشرة الفاتحـة واللغة. فالجامايكيون ليسـوا أنجلوسكسـونيين، عـلى الرغـم مـن أنّ لغتهـم الأمّ هـي الإنجليزيـة، والقبارصةُ ليسـوا أنجلوسكسـونيين، على الرغـم مـن أن بشرتهم بيضـاء. أما أهل جُزر الفوكلنـد فهم بالتأكيد أنجلوسكسـونيون لأنهم بِيـض ولغتهـم الأمّ هي الإنجليزية. والشـعوب التي سـمّاها شـارل دِيجول أنجلوسكسـونية سمّاها وِنسْـتِن تْشِرْشِـل شـعوبًا ناطقـة بالإنجليزيـة، لكنّهـما اسـتبعدا المتحدثـين الأصليـين بالإنجليزيـة مـن غـير البِيـض، الذين قـد يكون عددهـم يزيد على شـعب المملكـة المتحدة.

نركّـز في هذا القسـم عـلى التمظهرات السياسـية والدولاتية للتفوّق الأنجلوسكسـوني في القرنـين التاسـع عـشر والعشرين، ثـم نتحوّل في القسـم التـالي إلى الهيمنة الأنجلوسكسـونية في مجـال الرأسـمالية. وفي القسـم الثالـث سـينصبّ اهتمامنـا على الـدور الأنجلوسكسـوني في الثقافـة العالميـة. وفي جميـع هـذه الأقسـام الثلاثـة تكمن فكرة أساسـية هـي العلاقـة الجدلية بـين التقوقع الأنجلوسكسـوني والتوسّـعية الأنجلوسكسـونية، بـين الثقافة السياسـية للأول والاقتصـاد السـياسي للثانية.

اتّخـذ التقوقع شـكلين اثنـين في تاريخ الأنجلوسكسـونيين، فإنجلترا مثّلتْ تقوقع شـعبٍ جزيـرة، في حـين مثّلـت الولايـات المتحـدة انعزالية أمّةٍ على مسـتوى قـارة. كما أنّ التوسّـعية الغربيـة هـي الأخـرى اتّخـذت أكثر مـن شـكل، فعـلى مسـتوى الأرض توسّـعت الولايات

المتحـدة كدولـةٍ، لا كامبراطورية، في حين توسّـعت بريطانيا كامبراطوريـةٍ، لا كدولة. بِوَحْيٍ مـن عقيدة «المصـير الحتميّ»* أخـذت الولايـات المتحدة تبتلـع الأراضي المجـاورة، بدءًا من شراء لويزيانـا وحتـى احتـلال كاليفورنيـا (توسّـعية قريبـة). وبِوَحْـيٍ مـن مبـدأ «السـلام البريطـاني»** أخـذت بريطانيا تضـمّ أراضَي قصيّة، بدءًا من إنشـاء امبراطوريـة هنديّة وحتى تأسـيس محميـة زنجبار. على مسـتوى الأرض سـتكون المملكـة المتحدة أصغـر في نهاية القرن العشريـن ممـا كانـت عليـه في بداية القرن التاسـع عـشر، في حين سـتصبح الولايـات المتحدة في نهايـة القـرن العشريـن أكبر ممـا كانت عليـه في بدايـة القرن التاسـع عشر.

المنطقـة الجغرافيـة التـي كانـت بريطانيـا أقـلّ قـدرة عـلى السـيطرة عليهـا أو اسـتعمارها خـلال هذيـن القرنين هي منطقتهـا، أي أوروبـا. أما المنطقـة الجغرافية التي كانـت الولايات المتحـدة أكثـر قـدرة عـلى السـيطرة عليها فهـي منطقتهـا، أي قـارّتي أمـيركا. كانـت بريطانيا دولـةَ تَـوازُنٍ في أوروبـا، تحفـظ التـوازن لا تفـرض التفـوّق، أمـا الولايـات المتحـدة فكانت قـوة مُهيمنـة في أميركا، تفـرض التفـوّق وتتجنّـب التوازن. هكـذا غدا مبدأ مونـرُو*** عقيدة الهيمنـة الأميركيـة الامبرياليـة في أمـيركا، وأصبـح مبـدأ تـوازن القـوى عقيـدةً للسـلوك البريطـاني التـوازنيّ في أوروبا.

خـلال هذيـن القرنين اسـتخدم الأنجلوسكسـونيون ثلاثة أشـكال مـن اللغة السياسـية للتواصـل مـع العـالم: قـوة التخويـف (غالبًا عسـكرية)، وقـوة الإقنـاع (غالبًا دبلوماسـية)، وقـوة السـيطرة (غالبًـا امبرياليـة). وهـذه الأشـكال الثلاثة من القـوة مترابطـة للغاية.

---

* المصـير الحتمـي (Manifest Destiny): يُشـير هـذا المبـدأ في تاريـخ الولايـات المتحـدة إلى حتميةٍ مُفترضةٍ للتوسّـع في حـدود الولايـات المتحـدة غربًـا، وقـد اسـتُخدم هـذا المبـدأ قبـل الحـرب الأهليـة الأميركيـة لشرعنة الاسـتيلاء على مناطـق مثـل تكسـاس ونيومكسـيكو وكاليفورنيـا. وفي وقـتٍ لاحـق بُعث هذا المبـدأ بـشراء ولاية ألاسـكا بعد الحرب الأهليـة، كـما عـاد اسـتخدامُه في تسـعينيات القـرن التاسـع عـشر مـع ضـمّ هـاواي عـلى سـبيل المثـال. (المترجـم، عـن الموسـوعة البريطانية).

** السـلامُ البريطـاني (Pax Britannica) هـو الفـترة التـي سـاد فيهـا السـلام النسـبيّ في أوروبـا والعـالم (1815-1914م) وتمكّنـت الامبراطوريـة البريطانيـة مـن أن تصبـح قـوة عاليـة مُهيمنـة وتزعـم لنفسـها دور الشرطـي العالمي. (المترجـم، عـن موسـوعة ويكيبيديا).

*** مبـدأ مونـرو (Monroe Doctrine): «حجرُ الأسـاس للسياسـة الخارجيـة الأميركيـة، أفصـح عنـه الرئيـس جيمـس مونـرو في كلمته السـنوية أمـام الكونجـرس. رأى مونـرو أنّ للعـالم القديم والعـالم الجديد نظامـين مختلفين ولا بـدّ أن يظـلّا في نطاقـين مختلفـين، فطـرح أربـع أفـكار أساسـية: (1) لا تتدخل الولايـات المتحـدة في الشـؤون الداخلية للقـوى الأوروبيـة أو الحـروب التي تجـري بينهـا. (2) اعترفـت الولايـات المتحدة بالمسـتعمرات والدول التابعـة القائمة في القارتـين الأميركيتـين ولـن تتدخـل فيهـا. (3) تُعـدُّ القارّتـان الأميركيتـان مغلقتـين أمـام أي اسـتعمار جديـد. (4) أيـة محاولـة مـن قـوة أوروبيـة لإخضاع أمـةٍ مـن [القارتـين الأميركيتـين] أو السـيطرة عليهـا سـتُعدُّ عمـلا عُدوانيًّا ضد الولايـات المتحـدة». (المترجـم، عـن الموسـوعة البريطانية).

أما وسائل التخويف في هذه الفترة فقد تنوّعت، بدءًا من رشّاش ماكسيم* وحتى الأسلحة النووية، ومن التفوّق البحري البريطاني في القرن التاسع عشر وحتى خطة رونلد ريجن الكبرى لتجهيز الفضاء الخارجي بالأسلحة قبل نهاية القرن العشرين. كان الأنجلوسكسونيون أول من أنتج الأسلحة النووية، وأول من استخدمها (في هيروشيما وناجازاكي عام 1945م)، وأول من دفع العالم إلى شفا حرب نووية (في أزمة الصواريخ الكوبية عام 1962م**). وهم أيضًا السّابقون إلى رفض قانون يجرّم توجيه الضربة الأولى باستخدام السلاح النووي.

ومن الجهة الأخرى قاد الأنجلوسكسونيون المساعي إلى القضاء على التجارب النووية. ففي تموز/ يوليو من عام 1963م وصل إلى موسكو مُفاوضون بريطانيون بقيادة اللورد هيلشَم ومفاوضون أميركان بقيادة أفيريل هاريمَن. وبعد خمسة أيام من المفاوضات توصّلت الأطراف إلى اتفاقية مبدئية نُشرت نسخة من مسوّدتها في 24 تموز/ يوليو، وتقضي بمنع جميع التجارب النووية في الجوّ وتحت الماء وفي الفضاء، ولكن ليس تحت الأرض. وفي الخامس من آب/ أغسطس وقّع على الاتفاقية وزير الخارجية السوفييتي أندريه جروميكو ووزير الخارجية الأميركي دِين رَسك ووزير الخارجية البريطاني اللورد هوم. وصادق مجلس الشيوخ الأميركي على الاتفاقية في 24 أيلول/ سبتمبر بعد مناقشات طويلة (كانت نتيجة التصويت 80 إلى 19). بعد ذلك اتّبعتْ معظم دول العالم هذا المسار ووقّعت على الاتفاقية، بيد أنّ فرنسا والصين ظلّتا معارضتَين بشدّة.

---

* رشّاش ماكسيم (Maxim gun): أوّل رشّاش آلي، صمّمهُ هايرم ماكسيم في حوالي عام 1884م. (المترجم).

** كان رئيس الحكومة السوفييتية نيكيتا خروشوف قد تعهّد في أيار/ مايو من عام 1960م بالدفاع عن حليفته كوبا عبر تزويدها بأسلحة سوفييتية، في حين نفّذت الولايات المتحدة بعض العمليات التي تستهدف إسقاط النظام الكوبي. وفي تموز/ يوليو من عام 1962م نما إلى علم الولايات المتحدة أنّ الاتحاد السوفييتي قد بدأ في نقل صواريخ إلى كوبا، وفي 29 آب/ أغسطس رصدت طائرات التجسّس الأميركية إقامة منشآت عسكرية جديدة ووجود فنّيين سوفييت في كوبا، وأخيرًا في تشرين الأول/ أكتوبر علمت الولايات المتحدة بوجود صواريخ بالستية. ونظرًا لما يمثله وجود صواريخ كهذه في كوبا من خطر على الأمن الأميركي، فقد قرّر الرئيس جون كينيدي إقامة حصار على كوبا لمنع وصول المزيد من الصواريخ، وأعلن أنّ القوات الأميركية ستستولي على أية أسلحة هجومية قد تحاول السفن السوفييتية إيصالها إلى كوبا. اضطرّت السفن السوفييتية إلى تغيير مسارها وازداد التوتّر بين القوتين العظميين آنذاك مع اقترابهما من حرب نووية بينهما. في 28 تشرين الأول/ أكتوبر أخبر خروشوف كينيدي أنه سيوقف العمل في مواقع الصواريخ وسوف تُعاد الصواريخ السوفييتية إلى كوبا، وتعهّد كينيدي بعدم غزو كوبا، كما تعهّد أيضًا بسحب الصواريخ النووية الأميركية في تركيا، والتي كانت تُشكّل تهديدًا نوويًا كبيرًا على موسكو. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

بحلول هذا الوقت كان الأميركان هم الأنجلوسكسونيين المتفوقين. وقد كانت النقلة من التفوّق البريطاني العالمي إلى الهيمنة الأميركية العالمية نقلة هادئة في بعض الأحيان ومفعمة بالإثارة في البعض الآخر. أما الإثارة فقد كانت في جزء منها نتيجة للحرب العالمية الثانية، حين تعزّزت الزعامة الأميركية في مسار الحرب. ولم ينتقل المشعل انتقالًا واضحًا من لندن إلى واشنطن إلا مع حرب السويس عام 1956م. وقد بدا رئيس الوزراء البريطاني أنتوني إيدِن في منزلة متواضعة جدًا أمام مكانة دوايت آيزنهاور ووزير الخارجية جون فوستر دَلِس. هكذا غطّت القوة الأميركية على قوة التخويف البريطانية في السياسة العالمية. لقد أُجبر الأسد البريطاني على الانسحاب من السويس، وقد يُضيف البعض: يجرُّ أذيال الهزيمة. حينها كان ذهبُ الامبراطورية يتوارى ومعه مجدها.

في المرحلة التي اتّسمت بتوازن القوى (في القرون الثلاثة السابقة) كان البريطانيون أسيادَ تغيير التحالفات؛ إذْ تحالفت بريطانيا مع النمسا ضدّ فرنسا وبروسيا في عقدٍ واحد، وفي العقد الذي يليه تحالفت مع بروسيا ضدّ فرنسا والنمسا. بيد أنّ توازن القوى قد تزحزح من مكانه في عالم الأسلحة التقليدية، تاركًا الساحة لتوازن الخوف في عالم الأسلحة النووية. لم تعد بريطانيا المتفوّقة في هذه المنافسة الأنجلوسكسونية، ولم تعد تملك إلا «علاقتها الخاصة» بالأنجلوسكسونيين المتفوّقين وراء المحيط الأطلنطي.

حريّ بالذكر أنّ الأنجلوسكسونيين حين مارسوا دورهم السياسي العالمي لم يكتفوا بأدوات التخويف عبر القوة العسكرية، بل استخدموا وسائل الإقناع أيضًا. فقد كانت الأمم الأنجلوسكسونية سبّاقة في إنشاء «عُصبة الأمم» ثمّ «الأمم المتحدة»، رغم أنّ بريطانيا والولايات المتحدة لم تكونا دائمتَي الدعم لهاتين المؤسستين. ورغم أنّ الرئيس الأميركي وُودرو وِلسِن كان هو المسؤول عن إنشاء عصبة الأمم، فإنّ بلاده لم تصادق على العضوية فيها. أما بريطانيا فأبدتْ فتورًا في دعم العقوبات التي أقرّتْها عصبة الأمم ضدّ موسوليني بعد غزوه إثيوبيا.

هكذا أدّت الولايات المتحدة دور القابلة في مولد «الأمم المتحدة» أثناء المؤتمر التأسيسي في سان فرانسِسكو عام 1945م، وغدت نيويورك مقرًّا لهذا الكيان العالمي الجديد. كما أنّ نصّ ميثاق الأمم المتحدة قد تأثّر بكثير من الأفكار الأنجلوسكسونية، فمجلس الأمن غدا مكافئًا لمجلس اللوردات [البريطاني]، بخمسة «لوردات [جنرالات] حربٍ»

يملكون سلطة الفيتو. وأما الجمعية العامة للأمم المتحدة فكانت مثل مجلس العموم [البريطاني]، ترتكز على أفكار التمثيل الديمقراطي. وفي حين شهدت الأمم المتحدة تطوّرًا في مستوى الديمقراطية في جمعيتها العامة، يظلّ في مجلس الأمن «جنرالَا حربٍ» اثنان أنجلوسكسونيان من أصل خمسة. وعليه فإنّ مجلس الأمن يملك فيتُوّيَين ناطقَين بالإنجليزية من أصل خمسة.

ذكرنا سابقًا أنّ الأنجلوسكسونيين استخدموا أدوات السيطرة بالإضافة إلى وسائل التخويف والإقناع. وكما هو معلوم فقد أنشأ البريطانيون أكبر امبراطورية سياسية في تاريخ البشرية، في حين أنشأ الأميركان أكبر امبراطورية اقتصادية على الإطلاق. ولقد ساعدتْ وسائل التخويف وطُرق الإقناع في تعزيز قدراتهم على السيطرة. ففي ما يتعلق بالسيطرة على الأراضي كانت بريطانيا المهندسة الفعلية للامبريالية الحديثة، ولعلّ الأمر الغريب هو أنّ الأميركان أصبحوا الروّاد في مناهضة الاستعمار، إذْ ما يزال إعلان الاستقلال الأميركي واحدًا من العلامات الفارقة في تاريخ نبذ الاستعمار في العالم الحديث.

كما أدّت هاتان القوّتان العظميان أدوارًا مدهشة في تاريخ المكانة السياسية الوراثية في العالم؛ فالثورة الأميركية شنّت هجومًا على مبدأ الملكية والأرستقراطية الوراثية، وذلك قبل الثورة الفرنسية. أما بريطانيا في الجهة الأخرى فقد قادت الهجوم على مبدأ الرقّ والعبودية الوراثية. كان الأميركان إذًا روّادًا في إنهاء الامتيازات الوراثية للطبقة العليا (النبلاء)، وكان البريطانيون روّادًا في إنهاء الاستعباد الوراثيّ للطبقة الدنيا (العبيد). غير أنّه بحلول القرن العشرين لم يكن الأميركان ولا البريطانيون مستعدّين للتعامل مع المكافئ الجديد للنظام الوراثي، ذلك المتعلّق بالبيئة الجغرافية والتاريخية. فقد أصبحت شعوب القارات الشمالية براهمةَ الرّفاهية والامتياز الجيوتاريخي، في حين أصبحت شعوب القارات الجنوبية (العالم الثالث) منبوذِين في العبودية والفقر الجيوتاريخي*.

وقد ظلّ الأنجلوسكسونيون من بين أكبر الخصوم للنظام الاقتصادي العالمي الجديد ونظام المعلومات العالمي الجديد. وفي حين أنّ الأنجلوسكسونيين يموّلون ثلث ميزانية

---

* يستخدم المؤلف هنا استعارة نظام الطبقية الاجتماعية في الهند، إذ جرى تقسيم المجتمع الهندي إلى أربع طبقات اجتماعية: البراهمة (الكهنة)، والشتريين (النخبة الحاكمة والعسكرية)، والفايشيين (المزارعين والرعاة)، والشودريين (الخدم)، وهناك بعض المجموعات الاجتماعية التي لا ترتقي إلى أي من هذه الطبقات، ويُسمون «المنبوذين». (المترجم).

الأمـم المتحـدة وعـدد مـن المنظـمات العالمية الأخـرى، إلا أنّ هـذا الثلث مُعـارض لإحداث تغييرات جذرية تصبّ في صالـح المحرومـين. والأنكـى من ذلـك أنّ الأنجلوسكسـونيين يمكنهـم في بعـض الأحيـان أن يصمّـوا آذانهـم، فيسـتخدمون القوة لمنـع التواصل بـدلًا من تشـجيعه. ونـضرب مثالًا على ذلـك أسـلوب الولايات المتحدة في الانسـحاب مـن منظّمات عالميـة مثـل اليونسـكو ومنظمـة العمـل الدوليـة. هنـا نجـد اجتماعًـا لقـوّة الصمـت والمال. وقـد ظلّـت التهديـدات الأنجلوسكسـونية بالانسـحاب في جـزء منها آليـةً تسـتخدمها لمنع مـا لا تريـده، وممارسـة للنفـوذ القاسي الذي يهـدف إلى تغيير جـدول الأعـمال العالمي. هكذا جـرى التلاعـب بنظـام الدولـة ذات السـيادة ليصبـح طريقة لإسـكات بعـض الأصوات في الجنـوب، ومنـع وصـول بعـض الرسـائل مـن المحرومـين. الدولـة إذًا ليسـت مجرّد وسـيلة تواصـل، بـل يمكنها أن تكـون أيضًا مقصلـة لإعدام الحـوار. لم يكتف الأنجلوسكسـونيون بالهيمنـة عـلى نظـام الدولـة، بـل أداروا أيضًـا ثـروات الرأسـمالية. وهـذا مفهـوم، إذْ إنّ الأنجلوسكسـونيين وفّـروا أكـبر قـدر مـن الاسـتقرار للّبراليـة والرأسـمالية. وهنـا ننتقلُ إلى الحديـث عـن رأسـمالية الهيمنة.

لغةُ القوة الرأسمالية

مـا الرابـط بـين اللِبراليـة بوصفهـا نظامًـا سياسـيًّا والرأسـمالية بوصفهـا نمطًـا إنتاجيًّـا؟ نجـد مـرة أخـرى أنّ جـزءًا مـن الجـواب يكمـن في تاريـخ الـدول الأنجلوسكسـونية، لا سـيّما بريطانيـا والولايـات المتحـدة. نعـرّف اللبراليـة هنـا بأنهـا نظـام حكـم تعـدّدي يـولي اهتمامًـا كبـيرًا بالاختيـار السـياسي والحريـة الفردية. ونعـرّف الرأسـمالية بأنها نظـام صناعيّ تكـون فيـه وسـائل الإنتـاج والتوزيـع والتبـادل تحـت سـيطرة خاصـة في الغالـب، وتعمـل في سـياق العلاقـات غـير المتسـاوية بـين الطبقـات. ومـن بين جميـع شـعوب العالم ربـما كان الأنجلوسكسـونيون هـم الأكثـر نجاحًـا في تثبيـت الديمقراطيـة اللبرالية في بلدانهـم. كما أنّ الأنجلوسكسـونيين تزعّمـوا تثبيـت الرأسـمالية بوصفهـا نظامًا عالميًّـا. وبعبـارة أخرى نقول إنّهـم قـد أداروا دفّـة اللّبراليـة محليًّـا، والرأسـمالية عالميًّا.

جميـع الـدول التي لديها نظام سـياسي لبرالي هـي دول رأسـمالية في تنظيمهـا الاقتصادي، فهـل هـذه مصادفـة تاريخيـة أم ضرورة سـببية منطقيـة؟ كانـت إنجلـترا منـذ القـرن السـابع

عشر مختبرًا للرأسمالية الحديثة، وفي الفترة نفسها كانت تتطوّر إلى مختبر للأفكار اللبرالية. تُرى إلى أي حد كانت هاتان النزعتان مرتبطتين سببيًّا؟

لقد وُلِدت اللبرالية الحديثة من رحم ثلاث ثورات: الثورة المجيدة في إنجلترا عام 1688م، والثورة الأميركية عام 1776م فيما بعد، والثورة الفرنسية عام 1789م. وثمّة اختلاف بين هذه الثورات يمكن أن يفسّر لنا سبب الاستقرار الأنجلوسكسوني. نشأت الثورتان الأنجلوسكسونيتان من الأعلى بقيادة أعضاء في المؤسسة الناقمة على الأوضاع، أما الثورة الفرنسية فكانت عبارة عن انفجار من الأسفل يرمز إليه ذلك الهجوم الذي شنّه العامة على سجن الباستيل. وقد مرّت الثورتان الأنجلوسكسونيتان بتحوّلات انتقائية تعبّر عن التزامهما بمبدأ إدمند بيرك القائل إنّه لا ينبغي للشعب «أن يتخلّى عن قديمِه بالكامل أو دُفعةً واحدة». أما الثورة الفرنسية فكانت عملية تحوّل شاملة تهدف إلى البدء من جديد.

كانت الثورة الأميركية لبراليةً أكثر منها ديمقراطية، إذْ سعت إلى حماية الشعب من سلطة الحكومة، أما الثورة الفرنسية فكانت ديمقراطيةً أكثر منها لبرالية، إذْ سعت إلى زيادة سلطة المستضعفين. بعبارة أخرى نقول إنّ الثورة الأميركية كانت مهمومة بضبط سلطة الأقوياء، في حين انشغلت الثورة الفرنسية بزيادة قوة الضعفاء.

وجد الأميركان في مبادئ الرقابة والتوازن (checks and balances) وفصل السلطات والفدراليةِ حلًّا لمشكلة الاستبداد. أما الفرنسيون فقد وجدوا في الانخراط السياسي الشعبي والاستفتاءات والبونابرتيّة وصفة مناسبة للمشاركة الشعبية. ويمكننا القول إنّ مِزاج اللبرالية الأميركية كان نزع المركزية، في حين كانت المركزيةُ مزاجَ اللبرالية الفرنسية. كانت الثورتان الإنجليزية والأميركية نُخبويّتين في أساسهما، في حين كانت الثورة الفرنسية متمركزة على الجماهير.

وهذه العوامل المختلفة تحديدًا هي التي جعلت اللبرالية الأنجلوسكسونية ثابتة، واللبراليةَ الفرنسية قابلةً للتغيّر. فقد مرّ الفرنسيون بدساتير عديدة منذ عام 1789م، أما الأميركان فلم يكن لهم سوى دستور واحد منذ أواخر 1790م.

ومن الأمور المتعلّقة بالترابط بين اللبرالية والرأسمالية ذلك التقارب بين استقرار الحكم واستقرار المِلْكية. لم تُبدِ الثورة الفرنسية احترامًا للمِلْكية، أما الثورتان

الأنجلوسكسونيتان فكانتا مهمومتَين بحقوق المِلكيّة. كان جون لوك النبيَّ الفيلسوفَ لهاتين الثورتين، وقد دافع بقوة عن «الحياة، والحرية، والممتلكات». ورغم أنّ تومَس جيفرسن عدّل عبارة لوك إلى «الحياة والحرية والسعي إلى السعادة»، فإنه ربما ظلّ يقصد بها «السعي إلى المِلكية».

كان جون لوك رائدًا لقائمة طويلة من الأنجلوسكسونيين الذين عملوا على تسويغ الرأسمالية، وبذلك ساهموا في تثبيتها عالميًا. ويُعدُّ الاسكوتلنديّ آدم سْمِث (1723-1790م) مؤسس المدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد، وأوّل عالم اقتصاد منهجيّ. استطاع سمِث أن يُبلِّغ رسالته تبليغًا شديد الذكاء، وقد أدّى تأثيرُه إلى القضاء على الاقتصاد الإقطاعي ونظام الجمعيات المهنية في العصور الوسطى والمذهب التجاريّ (المركنتليّة). هكذا مهّدتْ رأسماليةُ تقسيم العمل الطريق إلى رأسمالية اليوم التي تعتمد على الإنتاج بالجملة.

وثمة مفكّر بريطاني آخر ساعد في تسويغ الرأسمالية وتثبيتها، وهو ديفِد ريكاردو (David Ricardo) (1772-1823م). وضع ريكاردو نظريات مؤثرة حول الرَّيع والعمالة، وكان لهذه النظريات تأثير كبير على تطوّر الاقتصاد الحديث. جدير بالذكر أنّ نظرية كارل ماركس حول فائض القيمة تَدِينُ بفضل كبير لريكاردو. كتب ريكاردو حول المال والتجارة، وساعد في وضع «القانون الحديدي» للأجور المبنيّ على مبدأ نُدرة السلع الاقتصادية.

وحين واجهت الرأسمالية أسوأ أزماتها في القرن العشرين ظهر مفكّر بريطانيّ آخر هو جون مينَرد كينز (John Maynard Keynes) (1883-1946م). سوّغ ما كان لازمًا من إصلاحات وساعد في إنقاذ النظام العالمي. كان كينز أكثر الاقتصاديين تأثيرًا في النصف الأول من القرن العشرين، وهو مؤسس المدرسة التوسّعية (expansionist) في الاقتصاد، ومروّج استراتيجية التغلّب على البطالة والانكماش الاقتصادي عبر الإنفاق الحكومي على الأشغال العامة*. لقد أنقذ كينز باستراتيجيته هذه القوةَ الأنجلوسكسونية الأخرى وراء الأطلنطي، حين أثّرت أفكارُه على الرئيس فرانكلن روزفلت في استراتيجية الصفقة الجديدة (New Deal) التي وضعها للتغلّب على الكساد الكبير.

* الأشغال العامة (public works): هي الأعمالُ التي تقوم بها الحكومة خدمةً للمجتمع، وتشمل بناء الطرق والمدارس والمستشفيات وشبكات الكهرباء والمياه وما إلى ذلك. (المترجم).

قدّمت الشعوبُ الناطقةُ بالإنجليزية منذ القرن الثامن عشر أذكى النظريات التي تدافعُ عن الرأسمالية، بدءًا من آدم سمِث (Adam Smith) وحتى مِلتن فريدمَن (Milton Friedman)، ومن تومَس مالْثِس (Thomas Malthus) حتى جون كِنِث جالْبريث (John Kenneth Galbraith). وقد ساعدتْ هذه الأساساتُ الفكرية على جعل الرأسمالية نظامًا عالميًّا يتّسم بالثبات والاستمرارية. ومن غير المفاجئ أنّ هذا القالب النموذجي للرأسمالية الأنجلوسكسونية أتاح ظهور أذكى الانتقادات على الرأسمالية. إذْ كيف ستكون الماركسية من دون الدراسة المتفحّصة التي أجراها كارل ماركس على الرأسمالية في إنجلترا؟ وبالمثل فإنّ القالب النموذجيّ للامبريالية الأنجلوسكسونية وفّر الذخيرة التي استخدمتها أذكى الانتقادات على الامبريالية. إذْ كيف ستكون نظرية فلاديمير لينين عن الامبريالية دون نظرية جون هوبْسن (John Hobson)؟ وكيف ستكون نظريات التّبَعِيّة دون دراسة للامبريالية الاقتصادية الأميركية؟

بيد أنّ التأثير الأنجلوسكسوني في الاقتصاد العالمي لم يقتصر على التسويغات والانتقادات الذكيّة للرأسمالية، إذْ اتّخذ هذا التأثير أشكالًا مباشرة أيضًا. فأولًا، هناك تزعُّم إنجلترا للثورة الصناعية وظهورها بمظهر «المشْغَل العالمي». وهناك أيضًا دور إنجلترا في استقرار مبدأ التجارة الحرة لعقود عديدة، وهو أمر كانت له أهمية كبيرة في تطوّر الرأسمالية الغربية. إنّ دور إنجلترا في تثبيت مبدأ «راية الذهب» كأساس للتبادل العالمي كان أيضًا عاملاً مهمًا في نشوء اقتصاد عالمي رأسمالي.

هكذا انتقل المشغل الاقتصادي مرة أخرى من البريطانيين إلى الأميركان. ومع مرور الوقت أصبحت الولايات المتحدة الاقتصاد الوطني الأهمّ في النظام العالمي، فانهيار وول ستريت عام 1929م أدّى إلى إصابة بقية أنحاء العالم أيضًا بآثار الكساد الكبير. ومنذ ذلك الوقت أصبحت صحّة الاقتصاد العالمي مرتبطة ارتباطًا لا ينفصل بصحّة الاقتصاد الأميركي. ولم يمض وقت طويل حتى رحلتْ راية الذهب وحلّت محلّها فعليًا راية الدولار.

بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها اعتمدت إعادةُ إعمار أوروبا الغربية على المبدأ الأميركي «المصلحة الشخصية المستنيرة» و«خطّة مارشال» التي اعتمدتها الولايات المتحدة. ولقد وضع مؤتمر بِرتُن وُدز في نيوهامبشِر في تموز/ يوليو 1944م

أساسات النظام المصرفي والمالي العالمي لما بعد الحرب، والذي تهيمن عليه الولايات المتحدة. وعلى نحو له رمزيّته نجد أنّ رئيس البنك الدولي دائمًا ما يكون أميركيًّا. كما أنّ صندوق النقد الدولي ومؤسسة التنمية الدولية يعتمدان على رضا الكونجرس الأميركي كي يضمن بقاءهما.

وما يزالُ العاملُ الأنجلوسكسوني في الاقتصاد العالمي واضحًا وحاسمًا. فالأمم الناطقة بالإنجليزية ما تزال هي الديمقراطيات اللبرالية الأكثر استقرارًا في العالم، والأكثر قدرة على الحفاظ على استقرار الرأسمالية العالمية. وقد كانت هذه الدول ناجحة في تصدير الرأسمالية أكثر من نجاحها في تصدير الديمقراطية.

تُرى هل يرى الأنجلوسكسونيون الآن منافسًا مُحتَملًا يلوح في الأفق يُزاحمهم على قيادة الرأسمالية؟ وبما أنّ اليابان تبرز الآن كدولة صناعية متفوّقة، هل ستقترب أهميّتها في قوة الاقتصاد العالمي من أهمية الأنجلوسكسونيين؟ كان هناك زمن بدتْ فيه اليابان كما لو كانت إنجلترا ثانية. قادت بريطانيا أوروبا في الثورة الصناعية، وكذلك قادت اليابان آسيا. كلتاهما دولتان جَزيرتان استطاعتا المزج بين روح التحديث والالتزام بالتقاليد. وكلتاهما دولتان مَلَكِيّتان تحتويان على بُنى طبقية واضحة من عناصر إقطاعية وبرجوازية. وكلتاهما أصبحت قوة امبريالية توسّعية. في كثير من النواحي إذًا بدت اليابان كإنجلترا الشرق الأقصى. ولكن في حين ساعدت إنجلترا على تبيان أنّه لا يمكن تحقيق اللبرالية دون رأسمالية، أظهرت اليابان أنّ الرأسمالية يمكن أن توجد بلا لبرالية. صحيحٌ أنّ جميع الديمقراطيات اللبرالية لديها اقتصادات رأسمالية، ولكن ليس صحيحًا أنّ جميع الاقتصادات الرأسمالية توجد في ديمقراطيات لبرالية. كلُّ الحمير اللبرالية حيوانات رأسمالية، ولكن ليس كلّ حيوان رأسماليّ حمارًا. قبل الحرب العالمية الثانية بيّنت اليابان على نحو مُقْنع أنّ نموّ الرأسمالية ونضجها لا يحتاجان بالضرورة إلى ظهور نظام سياسي ديمقراطي.

ولو تركنا هذا الاختلاف الكبير جانبًا لوجدنا أنّ اليابان بدتْ فعلًا قبل الحرب كإنجلترا أخرى في اقتصادها السياسي. لكنّ السؤال هو ما إذا كانت اليابان منذ الحرب العالمية الثانية قد أخذت تتحوّل إلى «ولايات متحدة» أخرى. ففي ما يتعلق بالقوة الصناعية استطاعت اليابان أن تقلّص الفجوة بينها وبين الولايات المتحدة، وبالتأكيد

تفوّقت على بريطانيا بمراحل. تُعدُّ اليابان اليوم العملاق الصناعيّ الثاني في العالم الرأسمالي، وغدتْ حِصّتها من التجارة العالمية عاملًا حاسمًا في الاقتصاد العالمي.

وفي حين أنّ الخبرة الصناعية اليابانية تواكب خبرة الولايات المتحدة، إلا أنّ الموارد الطبيعية تكاد تكون معدومة في اليابان بالمقارنة مع الموارد الطبيعية الأميركية. كما أنّ التعداد السكّاني في اليابان يبلغ أقلّ من نصف التعداد السكاني في الولايات المتحدة. ويبدو من غير المرجّح إذًا أنّ تتمكّن اليابان من أنْ تغطّي على العنصر الأنجلوسكسوني في الرأسمالية العالمية، بصرف النظر عن ما تصل إليه من ضخامة في الإنتاج الصناعي.

تُرى هل سيظلّ الأنجلوسكسونيون رأسماليين؟ لقد أخطأ كارل ماركس حين تنبّأ بثورة شيوعية في بريطانيا أو الولايات المتحدة. ربما يكون هناك مستوى من التنمية الرأسمالية يمكن للثورة الاشتراكية أن تتحقق تحته، لكنّ ثورة البروليتاريا تبدو مستحيلة فوق هذا المستوى. جميع الدول الأنجلوسكسونية تقريبًا بالمعنى الذي نعتمده هنا (بريطانيا والولايات المتحدة وأستراليا وكندا ونيوزيلندا، الخ) ربما تكون قد وصلت وتجاوزت ذلك المستوى. ومن بين الدول البيضاء الناطقة بالإنجليزية قد تكون أيرلندا فقط الدولة التي يسمح مستوى التنمية الرأسمالية فيها بظهور ثورة اشتراكية. أما في بقية العالم الأبيض الناطق بالإنجليزية فقد أفضى الاستقرار اللبرالي الداخلي والتوازن الرأسمالي الخارجي إلى مآلٍ مختلف. فالأمم الأنجلوسكسونية هي الأقلّ احتمالًا لإثبات نبوءة ماركس بأنّ الرأسمالية المتقدمة تقود حتمًا إلى ثورة اشتراكية بروليتارية.

لقد أدار الأنجلوسكسونيون اللبراليون مصير الرأسمالية لمدة قرنَين، وتبدو دُولهم اليوم أبعد عن الثورة الماركسية مما كانت عليه في حياة كارل ماركس. شغّلَ الأنجلوسكسونيون مكبّرات الصوت لإيصال رسالتهم الرأسمالية إلى بقية العالم، بيد أنهم عطّلوا سمّاعاتهم وصمّوا آذانهم عن النداء العالمي للعدالة الاجتماعية.

لغة القوة الثقافية

أشرنا سابقًا إلى أنّ ثمّة علاقة جدليّة في تاريخ الشعوب الأنجلوسكسونية بين التقوقع والتوسّعية، وقد أثّرتْ هذه الجدلية في الاقتصاد السياسي وفي الثقافة السياسية في التجربة الأنجلوسكسونية. في هذا القسم سنركّز على الثقافة السياسية، بدءًا من التفاعل بين

تاريخ الأنجلوسكسونيين وعمليات النقل الثقافي العالمي، لا سيّما في ما يتعلق بالاتجاهات الدينية والعرقية واللغوية والترفيهية.

يعود التفاعل في مجال الدين إلى عهد آل تيودور، فهناك أولًا التأثير الأنجلوسكسوني على العلاقة بين الكنيسة والدولة، وهو مظهر رئيس من مظاهر التناقضات المتكررة في الثقافة العالمية. كان للإصلاح الديني البروتستانتي ثلاثة مؤسسين: عالما دين ومَلِك. أما العالمان الدينيان اللذان ذكرناهما آنفًا فهما الألماني مارتن لوثر والفرنسي جون كالفن، وأما الملك فهو الإنجليزي هنري الثامن (1509-1547م). اعترض لوثر وكالفن على الكنيسة حول أمور تتعلق باللاهوت والعقيدة، واعترض هنري الثامن على البابا في موضوعات تتعلّق بالسلطة. وفي المحصلة النهائية فإنّ احتجاج هنري كان سياسيًّا أكثر منه دينيًّا. وفي حين أعاد لوثر وكالفن تعريف العلاقة بين الفرد والكاهن، كان هنري الثامن يعيد تعريف العلاقة بين الكنيسة والدولة.

لربّما كان تاريخ العالم سيختلف اختلافًا كبيرًا لو أنّ هنري الثامن عرض مشكلته على استشاريّ في الحياة الزوجية أو على طبيب نفسيّ متمكّن. فهنري الثامن كان يعاني من مشكلات في زواجه من كاثرين الأراجونية أرملة أخيه آرثر*، وأراد أن يفسخ هذا الزواج بحجّة أنّ القانون [الإلهي] يحرّم زواج المرء من أرملة أخيه (ولعلّنا نجد هنا صدىً لعذابات هاملِت النفسية حول زواج أمّه من عمّه). كان البابا يوليوس الثاني قد منح تصريحًا شرعيًّا يُحلّل هذا الزواج، لكنّ هنري اعتبر أنّ البابا لم يكن من حقّه إصدار هذا التصريح [ومخالفة القانون الإلهي]. هكذا طلب هنري من البابا كليمنت السابع فسخ الزواج، لكنّ هذا الأخير تردّد وتلكّأ في الأمر، لذلك قرّر هنري أن يُمسِك بـ«ثور البابا» من قرنيه. وفي عام 1531م فَرَضَ هنري مَجْمعًا لرجال الدين لكي يعترفوا به رئيسًا أعلى لكنيسة إنجلترا، وأجبر البرلمان على التوقف عن دفع مبالغ لروما وتعيين قساوسة دون انتظار موافقة البابا. وفي الأخير أعلن رئيس أساقفة كانتربري تومَس كرانمر (Thomas Cranmer) عن فسخ زواج هنري من كاثرين، وصحّة زواج هنري من آن بولين. وفي عام 1534م أجبر هنري البرلمان على إصدار «قانون السيادة» الذي يقضي بكون ملك إنجلترا «الرئيس الأعلى الوحيد على الأرض لكنيسة إنجلترا».

* كان هنري الثامن مستاءً لأنّه لم يُنجب ولدًا ذكرًا يرثُ العرش، كما أنه تولّه بإحدى نساء القصر التي تزوّجها لاحقًا: آن بولين. (المترجم).

مـن الناحيـة الدينيـة، لم يتجـاوز هنـري العقيـدة الكاثوليكية إلا في هـذه المسـألة المتعلقة بسـلطة البابـا. فقـد أبقـى عـلى أحـكام الكنيسـة الكاثوليكيـة، والتـي تختلـف كثـيرًا بالطبع عـن اللوثريّـة والكالفينيـة. لقد كان الملـك إدوَرد السـادس (1547-1553م) هـو من أدار عمليـة الانتقـال إلى البروتسـتانتية، حين جرى التخلّي عـن مذابح الكنائـس وصُوَرها، وحلّ العشـاءُ الإلهـيّ (communion) محـلّ القُـدّاس (mass). وبعـد حقّ الملكِ في الـزواج (الذي كان هـوس الملـك هنـري) جـاء حـقّ القـسّ في الـزواج. هكـذا كان الأنجلوسكسـونيون يصوغـون بأسـلوبهم البراجمـاتيّ نسـخة خاصة بهم مـن البروتسـتانتية.

مـا علاقة ذلك كلّـه بالعلاقـة الجدلية بـين التقوقع والتوسّـعية بين الأنجلوسكسـونيين؟ لقـد كان مولـد الأنجليكانيـة علامـة عـلى تأميـم المسـيحية، إذْ إنه دشّـنَ مبدأ إنشـاء كنيسـة داخـل الدولـة تحظـى باعـتراف شرعـي، مـا يجمـع بـين الملَكيـة الوطنيـة والكنيسـة العالمية. هكـذا وُلـدت كنيسـة إنجلترا، وجـرى تأميم المسـيحية قبل أن يبـدأ السياسـيون البريطانيون بمناقشـة تأميـم الاقتصاد بأربعـة قرون.

أصبحـت البروتسـتانتية عمومًـا علامـة عـلى حركـة تحـرّرٍ أكـبر للفـرد مـن الكنيسـة المركزيـة. بيـد أنّ الأنجليكانيـة في أصولهـا بـدتْ مهتمة أكثر بالتحـرّر الأكبر للدولـة القومية مـن الكنيسـة العالميـة. كان ملـك إنجلترا يتحـدّى البابـا الرومـاني، ولفترة مـن الزمن كانت البروتسـتانتية الأنجلوسكسـونية مهمومـة بحقـوق الدولـة في مقابـل الكنيسـة أكثـر مـن انشـغالها بحقـوق الفـرد في مقابل السـلطة الكهنوتيـة. هكذا انعـزل الأنجلوسكسـونيون في تقوقـع دينـي في هـذه المرحلـة مـن تاريخهم.

وحـين تنوّعـت الثقافـة والفكـر الأنجلوسكسـوني أكثـر فأكثـر وهاجـر الناس وسـكنوا مناطـق أخـرى، نشـأت اختلافات بـارزة للغاية. فقد جسّـدت القوتان الأنجلوسكسـونيتان علاقـات مختلفـة اختلافًا جذريًا بـين الدولة والكنيسـة. أصبحت الولايات المتحـدة نموذجًا لمبـدأ الفصل الدسـتوري بين الكنيسـة والدولـة. وحتى اليـوم فإنّ قضية الصـلاة في المدارس الحكوميـة تظـلّ موضـع جـدل دسـتوري كبـير في الولايـات المتحـدة. أمـا إنجلـترا فتمثّـل نمـوذج الدمـج الدسـتوري بـين الكنيسـة والدولـة، إذْ إنّ الملكة هي رئيسـة الدولة ورئيسـة كنيسـة إنجلـترا. لذلك فـإنّ التغييرات العَقَديـة الكبرى في كنيسـة إنجلترا تحتـاج إلى الموافقة الضمنيـة مـن البرلمـان البريطـاني، عـلى الرغم مـن أنها نظريًـا تُحـال إلى المجمع الكنسـي. هذا

ويأتي تعيين رئيس أساقفة كانتربري عمليًّا بقرارٍ من رئيس الوزراء. هكذا تقدّم الدولتان الأنجلوسكسونيتان الكبريان لبقية العالم نموذجين متناقضين في مسألة الكنيسة والدولة. وفي الحقيقة فإنّ مِزاج الفصل الأميركي هو الذي يكتسب قَبولا أكبر في الثقافة العالمية المعاصرة، بدلًا من نموذج الدمج البريطاني.

هناك بالطبع طوائف دينية أنجلوسكسونية بينها اختلافات عَقَدية، بيد أنّ انتشار هذه الطوائف لم يكن انتشارًا مثيرًا كما يُتوقّع. فالأنجلوسكسونيون نجحوا في نشر لغتهم أكثر من نجاحهم في نشر دينهم، إذْ تغلّبوا لغويًّا على الدول اللاتينية، وجعلوا لغتهم الإنجليزية قوةً عالمية أكبر من الفرنسية أو الإسبانية أو البرتغالية أو الإيطالية. بيد أنّ البروتستانتية فشلت في أن تكون قوةً دينية عالمية أكبر من الكاثوليكية.

قد يكمن تفسير ذلك جزئيًّا في الطبيعة التعددية للبروتستانتية، في مقابل الطبيعة الواحدية للكاثوليكية. كانت السياسة الامبريالية البريطانية متسامحةً مع التبشير والتحويل الديني المنافِس أكثر من السياسة الامبريالية الفرنسية، ناهيك عن سياسة إسبانيا والبرتغال. بل كان هناك مبدأ مَسكونيّ (عالميّ) في سياسات الهجرة البريطانية إلى المستعمرات الأميركية؛ فالكاثوليكيون توجّهوا إلى مارِيلاند والأبرشيّون إلى نيو إنجلند، والكويكريّون إلى بنسِلفَينيا، والأنجليكانيون إلى فرجينيا، والمستعمِرون من أتباع الكنيسة الهولندية الإصلاحية إلى نيويورك القديمة (نيو أمستردام) ونيوجيرزي.

كان للأنجلوسكسونيين دور في مصير الأديان الأخرى كذلك، جزئيًّا بسبب البراجماتية التوسّعية التي اتّبعوها. فقد أشرنا سابقًا إلى ابتكارهم في تأميم المسيحية في عصر هنري الثامن، وبعد أربعة قرون من ذلك قاد الأنجلوسكسونيون تأميم اليهودية أيضًا، وذلك حين قاموا بدور القابِلة لمولد دولة إسرائيل والالتزام لاحقًا ببقاء هذه الدولة. ولقد كان دور بريطانيا في تاريخ إسرائيل مختلفًا عن دور الولايات المتحدة، لكنّ كلا الدورين محوريّان في مصير الصهيونية والدولة اليهودية.

كانت بريطانيا القوة المتوليّة أمر الانتداب في فلسطين بعد الحرب العالمية الأولى. ويُعدّ وَعْد بلفور عام 1917م (الذي صدر قبل نهاية الحرب) علامة مرجعية في شرعنة الصهيونية كقوة سياسية وفي المصادقة على مبدأ الوطن اليهودي. يؤكد وعد بلفور الذي يتّسم بالمراوغة والتناقض البريطانيّيْن المعهودَيْن على التالي:

إنّ حكومة صاحب الجلالة تنظرُ بعين العطف إلى تأسيس وطنٍ قوميّ للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل غاية جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يكون مفهومًا بشكلٍ واضح أنه لن يؤتى بعملٍ من شأنه أن ينتقص الحقوق المدنية والدينية التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة الآن في فلسطين، ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع به اليهود في البلدان الأخرى*.

كان هذا الوعد مؤثّرًا للغاية، وقد وافق عليه الرئيس الأميركي وُودرو وِلسِن قبل نشره، ثم أيّدَته فرنسا وإيطاليا وحكومات متحالفة أخرى. وقد احتوت وثائق عالمية عديدة على كلمات وعد بلفور، منها وثيقة الانتداب في فلسطين من عُصبة الأمم عام 1922م، والاتفاقية الأميركية-البريطانية للانتداب في فلسطين عام 1924م.

لاحقًا أصبحت الولايات المتحدة لا بريطانيا هي المسؤولة عن مصير الصهيونية وحلم الدولة اليهودية، وكان دور الرئيس الأميركي هاري ترومَن حاسمًا في تحديد نتيجة التصويت في الأمم المتحدة لصالح تقسيم فلسطين. ومنذ ذلك الوقت ظلّت الولايات المتحدة راعيةً لدولة إسرائيل، تؤمّنُ لها أسباب البقاء على الصُعُد المعنوية والعسكرية والاقتصادية. لا يوجد دور أقوى من الدور الأنجلوسكسوني في تاريخ يهود القرن العشرين إلا دور اليهود أنفسهم، وليس من المصادفة أن أصبحت العبريةُ اللغةَ الأولى في إسرائيل، وبعدها الإنجليزية.

فماذا عن التأثير الأنجلوسكسوني في الإسلام؟ هل كان هناك تأميم للإسلام أيضًا؟ بالتأكيد كانت هنالك نزعة مشابهة في التأثير الأنجلوسكسوني، إذْ إنّ البريطانيين حكموا الهند وأشرفوا على تقسيمها، وهو أمر يشبه من نواحٍ كثيرة ما حدث في فلسطين، فأمّمتْ باكستان الإسلام. كما أدّى لورنس العرب دورًا في دفع العرب نحو الثورة على الامبريالية التركية، وبذلك جاء للعرب أسياد أوروبيون محل الأسياد العثمانيين، أي إنّ العرب استبدلوا أسيادًا مسيحيين برفاقهم في الدين. لكنّ الدول الإسلامية على أية حال إنما نشأتْ من الامبريالية البريطانية والفرنسية في الشرق الأوسط. تشترك دول الخليج في انجذابها للأنجلو-أميركان، وما يزال للبريطانيين والأميركان دور تاريخيّ في هذه المنطقة.

---

* نصّ الترجمة العربية مأخوذ من موقع «موسوعة النكبة الفلسطينية»:
www.nakba.ps/criminal-details.php?id=27
(زيارة الموقع بتاريخ 14 يوليو 2016م). (المترجم).

هكذا كان تقسيم الامبراطورية العثمانية جزءًا من النزعة إلى تأميم الإسلام، وبالتأكيد كان للأنجلوسكسونيين دور محوريّ في ذلك.

فأين تقع الثورة الإيرانية من هذا التفاعل بين الإسلام والأنجلوسكسونيين؟ تُعدُّ الثورة الإيرانية بشكل من الأشكال محاولة لإحياء امبراطورية إسلامية، وهي محاولة تسعى إلى بعث نوع من الامبراطورية العثمانية ولكن في صورة أكثر راديكالية. مرة أخرى إذًا نجد دورًا محوريًا للأنجلوسكسونيين في المشاعر الإيرانية، وهذا ما أظهرتْهُ أزمة الرهائن الأميركان في طهران (1979-1981م).

يتبقّى أخيرًا أن نتعرّض لتأثير الأنجلوسكسونيين في الهندوسية. كما هو معروف فإنّ الهند هي قلب الهندوسية، وكانت الهند تحت الحكم البريطاني. استعارت الهند من الأميركان مبدأ الدولة العلمانية ومبدأ الفدرالية، مع التعديل فيهما أو حتى تشويههما بما يناسب الأوضاع في الهند. كما استعارت الهند من بريطانيا مكوّنات أكثر عمقًا في الثقافة السياسية. وبفضل التأثير الأنجلوسكسوني مرّت الهندوسية بتغيّرات داخلية وصاغت لها علاقة جديدة مع الحضارة الغربية. بل إنّه حتى بعض الشخصيات البارزة في الهند مثل المهاتما غاندي كانوا في الحقيقية نتاجًا للتفاعل بين القومية الهندية والتقاليد اليوجِيّة (من فلسفة اليوجا) واللبرالية الأنجلوسكسونية. ويُعدُّ أعظم رؤساء وزراء الهند -جواهر لال نهرو، وابنته إنديرا غاندي، وحفيده راجيف غاندي- ثلاثة من أكثر الهنود المُتَنَجلِزين الذين أنتجهم الحكم البريطاني في الهند. هكذا إذًا قاد الأنجلوسكسونيون مجدّدًا عملية التحديث في حضارة دينية عظيمة أخرى.

لم يخلُ التأثيرُ الأنجلوسكسوني في المستعمرات من قضايا عِرقية بطبيعة الحال إلى جانب ما يتعلّق بالأديان. ولذلك اتّهم السفيرُ الأميركي في الأمم المتحدة أندرو يَنْج (Andrew Young) (الأسْوَد) البريطانيين بأنهم من «اخترع العنصرية الحديثة». ولئن اعتبرنا أنّ هذه مبالغة منه إلا أنها تصحّ في مسألة أنّ الشعوب الأنجلوسكسونية كانت رائدة في «تحديث العنصرية» وانطباقها على أوضاع تاريخية في القرون الثلاثة الأخيرة.

من أكبر منتجات العنصرية قبل القرن العشرين تجارة الرقيق الأسود، لا سيّما عبر المحيط الأطلنطي. ومع الوقت أصبح البريطانيون أكبر نَقَلة للرقيق من إفريقيا إلى أميركا، ليس في المستعمرات البريطانية فحسب بل كذلك في مستعمرات إسبانيا والبرتغال.

وبمرور الزمن نشأتْ في الولايات الجنوبية من أميركا الشمالية ما قد نعتبره أكبر شكل عنصريّ من الاسترقاق الزراعي في الغرب. هذا ولم يكن «تزاوج الأعراق» بين الأسياد والعبيد سبيلًا إلى تحرير ذرّيتهم كما كان الحال عادةً في العبودية اللاتينية والإسلامية، إذْ إنّ أطفال الإماء في الولايات المتحدة ظلّوا عبيدًا رغم أنّ آباءهم أسياد. ولنا أن نذكر هنا مثالًا واحدًا من بين أمثلة لا تُحصى حكاية تشِكِن جورج الذي باعه والده لمالكِ عبيد اسكتلندي في رواية ألِكس هيلي الجذور.

وعلى الرغم مما للأنجلوسكسونيين من دور كبير في الاتّجار بالعنصرية والتربّح من إذلال إفريقيا، فإنّ التاريخ شهد لهم أيضًا بدور قيادي في النضال من أجل إلغاء الرقّ. من ذلك أنّ السفن البريطانية أنقذت العديد من العبيد في أعالي البحار، كما أنّ الأنجلوسكسونيين هم الذين ساعدوا في تشجيع الصهيونية السوداء، أي عودة العبيد السُّود السابقين إلى موطن آبائهم في إفريقيا، وهكذا نشأتْ ليبيريا، أقدم جمهورية إفريقية. ففي عام 1816م أنشأتْ جمعية الاستعمار الأميركية (American Colonization Society) حكومة من الأميركان السُّود المعادين إلى بلادهم (الليبيريين الأميركان) تحكم الشعب الإفريقي المحلّي، ثم سلّمت السيطرة السياسية على نحو أكمل للمهاجرين السُّود في عام 1847م. سيراليون كانت هي الأخرى مستوطنة بريطانية للعبيد المحرَّرين الذين ينحدر منهم الكريوليون غالبًا، وهم يشكّلون نسبة كبيرة من مواطني سيراليون. لا يوجد مكان آخر في العالم يُعَدُّ فيه الانتساب إلى عبيد سابقين مثار فخر كما هو الحال في سيبيريا وسيراليون، وقد كان للأنجلوسكسونيين دور كبير في إنشاء مثل هذا الحسّ بالتميّز لدى السُّود المجلوبين في مقابل المواطنين الأصليين.

وهذا في حدّ ذاته جزء من العنصرية الأنجلوسكسونية؛ فالعبيد السابقون شبه المتغرّبين كانوا في مكانة أعلى من «المحليين» غير المتغرّبين. حريّ بالذكر أنّ أكبر دولة لاغية للرقّ في العالم (إنجلترا) كانت في الفترة عينها أكبر دولة تتوسّع في امبراطوريتها. هكذا ساعدت إنجلترا في الحدّ من بيع السُّود، لكنّها زادت من احتلال الأراضي السوداء. كانت لاغية للرقّ وفي الوقت نفسه امبريالية، بل أكبر قوة امبريالية احتلالية في تاريخ البشرية، في حين شيّد الأميركان أكبر امبريالية اقتصادية.

وضمن تحديث العنصرية أدّى الأنجلوسكسونيون دورًا أساسيًّا كذلك عبر عمليّتين مترابطتين، ألا وهما تطبيق العِلم على العنصرية، متجسّدًا في تأثير تشارلز داروِن على

النظريات العنصرية، وتطبيق الشِعر على العنصرية، متجسّدًا في شعر رذيارد كِبلنج (Rudyard Kipling). فقد استُخدمت نظرية داروِن البيولوجية حول الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح في مسألة تقسيم الأعراق إلى درجات. وهكذا أصبحت «الداروِنية الاجتماعية» في جزء منها نظرية لتسويغ التفوّق الأبيض. أما كبلنج فقد حوّل الشعر إلى حملة امبريالية لصالح الإنسان الأبيض. وما تزال قصيدته «عبء الرجل الأبيض» (التي أشرنا إليها سابقًا في صفحة 43) أكثر قصيدة امبريالية في اللغة الإنجليزية. ويمكن رؤية شعر العنصرية في بعض الصور الواردة في القصيدة حول «السكان الأصليين» بوصفهم «نصف شياطين، نصف أطفال»، كما نجد الوطنية البيضاء في بعض الأبيات مثل:

خُذي على عاتقكِ حِمْلَ الرجلِ الأبيض
تلكَ الحروبَ الوحشيةَ من أجلِ السَّلام
املئي فمَ المجاعةِ كُلَّه
وأوقفي الأمراض.
يا للموانئ التي لن تدخليها
والطُرق التي لن تطئيها
اذهبي فاصنعيها من أحيائك
واتركي فيها أثر أمواتِك.

ينقلنا هذا إلى موضوع التأثير اللغوي للأنجلوسكسونيين على الثقافة العالمية. فقد يقول قائل إنّ اللغة الإنجليزية هي إسهامهم الأهمّ على الإطلاق في الثقافة العالمية بما أنها أصبحت أكثر اللغات انتشارًا في تاريخ البشرية. وفي بعض الأحيان يُقرَن هذا الإسهام اللغوي بأدوار أخرى للأنجلوسكسونيين، كالتجارة العالمية والامبريالية. كانت بريطانيا الناشر الأكبر للغة الإنجليزية حتى النصف الثاني من القرن العشرين، لا سيّما في امبراطوريتها الواسعة. ولكن منذ الحرب العالمية الثانية أصبحت الولايات المتحدة هي المروّج الأكبر للغة الإنجليزية بامبراطوريتها الاقتصادية.

للّغة الإنجليزية ارتباط بموضوع العنصرية. وشكسبير ربما كان معاديًا للسامية أكثر منه معاديًا للسُّود. وبالتأكيد فإنّ مسرحية تاجر البندقية (بشخصية شايلوك اليهودي) أكثر عنصرية من مسرحية عُطيل، بيد أنّ الأنجلوسكسونيين الذين جاؤوا بعد ذلك أصبحوا معادين للزنوج أكثر من معاداتهم لليهود. في كثير من الأحيان كانت إنجلترا

متردّدة في تعليم أهل المستعمرات اللغة الإنجليزية، ما يبدو كارتياب جرمانيّ (ألماني) جديد. كانت إنجلترا في موضع وَسَطٍ بين ألمانيا وفرنسا في ما يتعلق بموقفها من اللغة والعرق، فالألمان في مستعمراتهم آمنوا أنّ السكان الأصليين ليسوا جديرين بالحديث بالألمانية، في حين آمن الفرنسيون أنّ السكان الأصليين ليسوا جديرين إلا إذا تحدّثوا بالفرنسية. أما البريطانيون فراوحوا بين هذين الشكلين من الجهل.

وعلى الرغم من أنّ عدد الناطقين بالصينية أكبر من الناطقين بالإنجليزية، فإنّ المرجّح هو أن يتعلّم الصينيون اللغة الإنجليزية، لا أن يتعلّم الإنجليز اللغة الصينية. في هذه المعركة الحامية بين حضارتين حصريَّتين (الصينية والأنجلوسكسونية) يبدو أنّ التوسعية اللغوية الأنجلوسكسونية هي التي ستنتصر. أما الفرنسية فهي لغة ثنائيّة القارة، إذْ إنّ جميع الأمم الفرانكفونية تقريبًا توجد إما في أوروبا أو إفريقيا. وفي حين تضمُّ أوروبا معظم الناطقين بالفرنسية، تحتوي إفريقيا على معظم الدول الفرانكفونية. في الجهة الأخرى نجد أنّ اللغة الإنجليزية لغة متعددة القارات، ويبدو أنّه لا يمكن الحدّ من توسّعها، رغم أنها تشهد بعض النكسات في الدول ذات القومية اللغوية في آسيا وإفريقيا.

من المجالات الأخرى التي يتزعّمها الأنجلوسكسونيون بعض أشكال الترفيه. فموسيقى البوب (من الروك وحتى الجاز) تأثّرت تأثّرًا هائلًا بالأنجلوسكسونيين و«الأفريسكسونيين» (أي السُّود الناطقين بالإنجليزية). ويهيمن الأنجلوسكسونيون على لعبة التنس، في حين يهيمن «الأفريسكسونيون» على الملاكمة في الوزن الثقيل. كما أنّ تأثير الولايات المتحدة على صناعة السينما والتلفاز هائل جدًّا. والثقافة الأميركية الشعبية إجمالًا ثقافةٌ توسّعية أفضت إلى استعمار الكوكاكولا للعالم. وتتنوّع الثقافة الأميركية الشعبية ما بين بنطلون الجينز إلى شطائر البرجر. أما الثقافة الأميركية العالية في الجهة الأخرى فتبدو مُشتقّة ومتأثرةً بأوروبا، ولم تحقق نجاحًا كبيرًا على المستوى العالمي. على العكس من ذلك نجد أنّ المشروبات الغازية الأميركية قد اجتاحت العالم، لا سيّما الكوكاكولا والبيبسي. بيد أنّ المشروبات الكحولية الأميركية (مثل ويسكي البوربون) أقل نجاحًا بمراحل كثيرة. وأخيرًا نجد أنّ المجلات الأميركية قد حقّقت نجاحًا عالميًا فائقًا (لا سيّما مجلة تايم ومجلة نيوزويك)، في حين يقلّ نجاح الصحف الأميركية

(باستثناء صحيفة هيرالد تريبيون التي لا تُقرأ في الولايات المتحدة نفسها). وهذه العلاقة الجدلية بين الصحف المتقوقعة والمجلات التوسّعية تجسّد نزعة أنجلوسكسونية أكبر. أما الاستقلالية الثقافية في المناطق الأخرى من العالم فما تزال تنحسر نتيجةً لاجتياح الثقافة الأنجلوسكسونية.

انتصارُ الدولة

ونحن نقترب من القرن الحادي والعشرين يمكننا أن نتبيّن نزعة غربية أخرى. فثمّة إرثان من شخصيتين ساميّتين يشكّلان تحديًا للهيمنة الغربية وطليعتها الأنجلوسكسونية. أحدُ هذين الإرثين هو الإسلام والارتباك الذي يشهده كلّما هدّده الغرب. وأما الإرث الآخر فهو ما تركه كارل ماركس. ثمّة معركة جديدة إذًا بين الثقافات التي صدّرتها الشعوبُ الساميّة والأنجلوسكسونية.

لا يوجد كثير شك في أنّ الماركسية والإسلام هما التحديان الأكبر عالمويةً أمام الهيمنة الأنجلوسكسونية. فالماركسية مهمومة بانتصار الثقافة الغربية وتسعى إلى إيقافه. لكنّ الأمر الذي لم تفكّر فيه الماركسية ولا الإسلام في القرن العشرين هو انتصار الدولة ذات السيادة.

ظهر نوعان من الثورات نتيجةً لهذه الهموم: الثورات الإحيائية التي يحرّكها حنين إلى الماضي، والثورات الابتداعية التي تتطلع إلى مستقبل مثالي. وقد قدّم الإسلام حافزًا للحركات الثورية الإحيائية، في حين ألهمت الماركسيةُ النزعات الثورية الابتداعية. تتّسم الحركات الإحيائية بالدفاع الثقافي، في حين تنهض الحركات الابتداعية على التحوّل البنيوي. والحركات الإحيائية عادةً ما تكون قومية، أما الابتداعية فغالبًا ما تكون اشتراكية. تُولد الحركات الإحيائية من أزمة هُويّة، وتنشأ الحركات الابتداعية من أزمة تفاوت (لا مساواة). ويميل الإحيائيون إلى التركيز على الأمة وقدسيتها، في حين ينشغل الابتداعيون بالدولة وسلطاتها. ولكن في الواقع لم يشكّل الإسلام الإحيائي أو الماركسية الابتداعية تحديًا للمكانة التي بلغتْها الدولة ذات السيادة.

هناك ثورتان في العالم الثالث يمكن أن نتبيّن منهما فروقات بارزة بين النزعتين. فإيران تحت حكم الشاه البهلوي كانت إحدى أغنى دول العالم الثالث، وإثيوبيا تحت حكم الامبراطور هايله سِلاسي كانت واحدة من أفقرها. نشبت الثورة الإيرانية لتقويض

استبدادية الشاه التحديثية، وقامت الثورة الإثيوبية لتسريع استبدادية الامبراطور التحديثية. كانت الثورة الإيرانية تبحث عن ثيوقراطية إسلامية جديدة، في حين عملت الثورة الإثيوبية على إنهاء ثيوقراطية مسيحية قديمة. والثورة الإيرانية كانت ثورة عفوية قام بها مدنيّون عُزَّل، أما الثورة الإثيوبية فكانت انقلابًا زاحفًا قام به جنود مسلّحون. الثورة الإيرانية كانت مناهضة للامبريالية الأنجلوسكسونية الثقافية، والثورة الإثيوبية كانت مناهضة للامبريالية الأنجلوسكسونية الاقتصادية. ولكنْ لا الإسلام في إيران أو الماركسية في إثيوبيا كان منكبًّا على مناهضة نظام الدولة. يبدو إذًا أنّ شرعية الدولة ذات السيادة هي أقل المفاهيم المعرّضة للخطر من بين المفاهيم التي استطاع بها الغرب والأنجلوسكسونيون السيطرة على العالم الحديث.

تُعدُّ المسيحية والإسلام والماركسية أكثر الحركات عالميةً من الحركات التي أسّسها أنبياء ساميّون. فجميعها بدأت بحركات شعبية، والإسلام هو الوحيد بينها الذي استطاع القبض على مفاصل الدولة في حياة النبي محمّد. أما المسيحية فقد انتظرت ثلاثة قرون بعد وفاة يسوع إلى أن استلمت الامبراطورية الرومانية. وأما الماركسية فقد انتظرت منذ وفاة ماركس في 1883م وحتى قيام الثورة الروسية عام 1917م لكي تحكم الدولة الروسية.

لكننا حين ننظر في تاريخ هذه الحركات نجد أنّ الحركات الشعبية هي التي تتغيّر حين تستلم الدولة، لا الدولة نفسها. وهناك أدلة تاريخية قوية على أنّ من يستولي على الدولة يظلّ يواجه خطرًا قاتلا يتمثّل في أن تستولي هي عليه. فحين تنجح حركات التحرر في الاستيلاء على الدولة، يتحوّل قادتها إلى نظام الدولة نفسه، وفي بعض الأحيان لا يخلو ذلك من تعصّب. وحين يستلمُ العمّال الدولة باسم الاشتراكية فإنهم أيضًا يُنشِّؤون وعيًا دولاتيًّا، بدلًا من الوعي الطبقي. فهم يسعون إلى حماية مصالح الدولة التي يحكمونها، بدلًا من النضال لتحقيق مصالح العمال الذين وصلوا إلى السلطة باسمهم. ويمكننا أن نحيل إلى المثال الغريب الذي حدث في الدولة الاشتراكية في بولندا حين صارت الدولة تحارب العمّال (قبل آب/ أغسطس 1989م)، وهذا فقط هو المثال الأكثر وضوحًا من بين أمثلة عديدة في العالم الثاني بِدُوَله الاشتراكية المتقدمة.

دائماً ما كانت الماركسية الكلاسيكية واللينينية التقليدية تنظر إلى «ذبول الدولة» على أنه المرحلة الأخيرة قبل تحقّق الطوبى (اليوتوبيا) النهائية. وبما أنّ الدولة اعتُبرت من الناحية الأيديولوجية أداة الطبقة الحاكمة، فقد افتُرض نظريًّا أنّ ذبول الطبقات هو الذي سيفضي حتمًا إلى ذبول الدولة.

والحُجّةُ التي نسوقها في هذا الفصل أنّ أي استيلاءٍ لطبقة البروليتاريا على السلطة سيكون عملية سِيزيفيّة، أي ستكون عبارة عن حمل حجر لأعلى التلّة ثم دحرجتها مرة أخرى، ثم دفعها للأعلى مرة أخرى، وهكذا دواليك. إذْ لو استلمت أي شريحة من الطبقة العاملة الدولة فسيتحوّل وعيها الطبقي تحوّلًا سريعًا إلى وعيٍ دولاتي. وسيصبح بقاء الدولة الغايةَ الأسمى، حتى وإنْ كان ذلك يعني قمع العمّال الرفاق أو الإخوة المواطنين. حين يقبضُ العمّال على الدولة فإنهم يتحررون طبقيًّا. وينشأ العبث السيزيفيّ لأننا سنشهد شريحة من العمال تستلم السلطة كي تدحرجها إلى هلاكها. ولن يمضي وقت طويل حتى ينشغل أولئك العمال أنفسهم بـ«ضرورة» الحفاظ على الدولة، وهكذا يدفعون حجر الدولة إلى الأعلى. وقد تتغلب عليهم لاحقًا شريحة عمّالية أخرى أو اشتراكيون أو قوميون آخرون يشتركون في الهدف نفسه. وهم بدورهم يريدون أن يدحرجوا الدولة إلى الأسفل حيث هلاكها، كي يعاودوا محاولة الصعود. من يسيطر على الدولة يواجه إغراءً قسريًّا بالحفاظ عليها، وإن كان هذا المسيطر يتمتّع بوعيٍ طبقي سابقًا، فسيحلُّ محلّه وعي دولاتي.

فأين تقع النبوءة الماركسية-اللينينية المتعلقة بذبول الدولة من كل ذلك؟ حين يستولي الاشتراكيون على السلطة، تبدأ الاشتراكيةُ نفسها في التغيّر، وليس الدولة. الدولةُ تنخرُ في الاشتراكية، بدلًا من أن تنخر الاشتراكية في الدولة. تميل الدولة إلى الفساد، فالدولة المطلقة مفسدة مطلقة. والمكافئ العمليّ للدولة المطلقة هي الدولة العسكرية، تلك الدولة المسخّرة للحفاظ على نفسها عسكريًّا.

لقد لعب التاريخ لعبة قاسية ضدّ الساميين، فالعرب واليهود يواجهون بعضهم في لعبة فتّاكة من التزاحم على السيادة. ومن الأمثلة الصارخة على السلطة المُفسِدة في الدولة العسكرية دولةُ إسرائيل «الساميّة». وُلدت إسرائيل من حركة اجتماعية هي الحركة الصهيونية التي تعود أصولها إلى ثيودور هرتزل. حملت هذه الحركة مُثُلًا متجذرة

في التَرَاحُـم والتـوق إلى الكرامـة الوطنيـة وقيمـة الإنسـان. شـعرت الحركـة الصهيونيـة السياسـية والاجتماعيـة أنهـا يمكن أن تحقـق العـزّة اليهودية وقيمة الإنسـان عبر إنشـاء دولة يهوديـة. وقـد واجهت الحركـة الصهيونيـة في البدايـة معوّقات هائلـة، إذْ أين سـتجد الحركة أرضًـا بلا شـعب لشـعب بـلا أرض؟ ورغـم أنّ العـودة إلى فلسـطين كانـت دومًـا الطموح الأسـمى للحركـة الصهيونيـة، فإنّها وضعـت في اعتبارهـا بدائل أخرى، بـما في ذلك العرض الشـهير مـن جـوزِف شـامبرلين وزيـر المسـتعمرات البريطانيـة بتقديـم أجـزاء مـن أوغنـدا وكينيـا للحركـة الصهيونيـة في بداية القـرن العشرين. ومن اللافت أنّ شـطط الدولـة النازية المطلقـة هـو ما سـاعد عـلى توكيـد الانتصـار السـياسي للحركـة الصهيونية. خلقت سياسـة هتلـر في إبـادة اليهـود مـا اعتـبره غربيـون كُثُـر مسـوّغًا أخلاقيًـا قويًّـا لإنشـاء دولـة يهوديـة بعـد الحـرب. لقـد أدّت تجـاوزات دولـة هتلر المطلقـة إلى مـا أصبح لاحقًـا الدولـة اليهودية العسـكرية. ومثلـما أفسـدت النازية المطلقـة الدولـة الألمانية، أفسـدت العَسْـكَرَة الإسرائيلية الدولـة اليهودية.

وُلـدت إسرائيـل من تـزاوج بـين اليهودية ومـيراث صلح وِسـتفاليا عـام 1648م الذي سـاعد عـلى تدشـين النظام الجديـد للدولة ذات السـيادة. وأسـهم المـيراث اليهودي إسـهامًا كبـيرًا في الوعـي الأخلاقـي للمجتمـع الـدولي بأكملـه. وحـين غـزت إسرائيـل لبنـان في حزيـران/ يونيـو 1982م كانـت قـد أصبحـت الدولـة السـيادية الأكثر غطرسـة في المشـهد العالمـي منـذ النازيـة الألمانيـة. تَفْسُـد الدولـةُ إذًا، ويمكـن للفكـر المطلـق أو العسـكري أن يجعلهـا تفسـد مفسـدة مطلقـة. بطبيعـة الحـال كانـت النازيـة الألمانيـة مُطلقـة وعسـكرية، لكـنّ إسرائيـل دولـة عسـكرية فقـط. في داخـل حدودهـا تُعـدّ إسرائيـل المجتمـع الأكثـر انفتاحًـا في الـشرق الأوسـط، رغـم أنّ هـذا الانفتـاح بـدأ ينحـسر. ولكـن حـين يـأتي الأمر عـلى جيرانهـا تسـمح إسرائيـل لنفسـها أن تصبـح «بلطجـيّ» الـشرق الأدنـى. لقـد خلـق تأسـيس دولـة إسرائيـل مـع الوقـت حركة اجتماعيـة معاكسـة في مجال سـاميّ آخر هـو العالم العـربي، خاصـة من السـتينيات فما بعدها حين تحـوّل الفلسـطينيون إلى حركة وطنية مسـتقلة بنفسـها. صنـع الفلسـطينيون تدريجيًـا حُلمًا يتحقـق إما ببعث دولة فلسـطينية موحدة تشـمل العرب واليهود (حلّ الدولة والشـعبين)، أو بإنشـاء دولة فلسـطينية مسـتقلة (حلّ الشـعبين والدولتـين). أسـفر إنشـاء إسرائيـل عن شـتات فلسـطيني، وصنـع أولئك الفلسـطينيون في

الشتات النوع نفسه من الحنين والتوق إلى عودة إلى أراضيهم، كما كان اليهود سابقًا في توقهم الصهيوني. ومرةً أخرى اعتُبر أنّ الحل يكمن في إنشاء دولة أخرى. ولئنْ أصبحت الدولة الفلسطينية -حين تُنشأ- مطلقة أو عسكرية فستُبدي أعراض التدهور الروحي والأخلاقي نفسها التي ظهرت على إسرائيل في السنوات الأخيرة. ويبدو الأمر كما لو أنّ عِقابًا قَدَريًّا يحلُّ بالساميّين على ما قدّموه من إسهام في المفاهيم الأوروبية المتعلقة بالدولة ذات السيادة. مرة أخرى، سيكتشف الذين يستولون على الدولة أنها تستولي عليهم. أولئك الذين يسعون إلى تطهير العالم من خلال نظام الدولة سيكتشفون مع الوقت أنهم تلوثوا بنظام الدولة.

الحركات الاجتماعية ليست رهينةً لنظام الدولة ذات السيادة فحسب، بل لسلاح الرأسمالية العالمية أيضًا. ومستقبل الحركات الاجتماعية في العالم بالتأكيد معرّض لهيمنة مزدوجة، فثمّة سيادة مشتركة تمارسها الرأسمالية من جهة ونظام الدولة من الجهة الأخرى. هكذا يصبح الاقتصاد الرأسمالي العالمي ونظام الدولة سجنَين اثنين يقبع عصرُنا فيهما، والأنجلوسكسونيون ما يزالون القائمين على هذين السجنين. وإنْ بحثنا عن أكثر الإصلاحات العالمية طموحًا في المستقبل فربما سنجد أنّ إصلاحًا كهذا ينبغي أن يشمل البحث عن بدائل، لا للرأسمالية فحسب بل لنظام الدولة أيضًا. يتحمل نظام الدولة جزءًا من المسؤولية في صناعة أكثر الترسانات العسكرية تدميرًا في تاريخ البشرية، كما يتحمّل جزءًا من المسؤولية في أنّ موارد كوكبنا (بما فيها قاع البحر) ما تزال خاضعة لمبدأ الدولة ذات السيادة ومبدأ السلطة القانونية الوطنية. علاوةً على ذلك يتحمل نظام الدولة جزءًا من المسؤولية في استعداد الحكومات لخوض الحروب من أجل بضعة سنتيمترات من أرض قاحلة. ومهما كانت المهمّة تبدو مستحيلة في الوقت الحاضر، فهناك حاجة ملحّة للبحث عن أنظمة بديلة، وعن بدائل لهذه الدولة. أما في الوقت الحاضر فما نزال سجناء خلف قضبان وِستفاليا.

حاولنا حتى الآن تبيان أنّ الثقافات والأعراق المحرومة حاولت أن تستولي على الدولة لكنّ الدولة استولت عليها. دلف القوميون في آسيا وإفريقيا إلى النظام العالمي، ثم أصبحوا الكهنة الكبار لنظام الدولة نفسه. الطبقات المحرومة سعت أيضًا إلى الاستيلاء على الدولة، وحين تمكّنت من ذلك وقعت هي الأخرى في شراك الدولة.

خـرج الاشـتراكيون والعـمّال من النظام الرأسـمالي، وفي الوقت نفسـه دلفوا إلى نظـام الدولة. عـلى المستوى المحـلي حققـت دول العـالم الثاني شـكلا من أشـكال البنيـة الاشـتراكية، لكن عـلى المسـتوى الخارجـي أحاطـت جـدران النظـام الرأسـمالي العالمـي بالـدول الاشـتراكية، مثلهـا مثـل الدول غير الاشـتراكية. في الوقـت الحاضر إذًا ينتـصر نظام الدولـة في العالم الثاني والثالـث والأول كذلـك. ولم تُحـدِث الأعراق والطبقـات المحرومة حتـى الآن فرقًا في مصير هذيـن النظامـين العالميين.

والسـؤالُ الـذي يفـرض نفسـه الآن هـو مـا إذا كان الجنـس أو الجنـدر المحـروم يمتلـك سّر التحـول العالمـي. النسـاء سـجينات أيضًـا خلـف قضبـان الرأسـمالية ووِسـتفاليا، ولكن هـل لديهـنّ مفتـاح الهـروب؟ هـل ترشـدنا النسـاء إلى الخـروج مـن تجـاوزات السـاميّين وتطرّفـات الأنجلوسكسـونيين؟

الربُ والذهبُ.. والجندر

ثمـة فـرق جوهري بـين الأعـراق والطبقات المضطهـدة من جانـب، والنـوع الاجتماعي (الجنـدر) المضطهـد مـن جانب آخر، ففـي حين يمكن أن يتطلـع العرق أو الطبقـة المضطهدة إلى الاسـتيلاء عـلى الدولـة لنفسـها فقط، لا تسـعى النسـاء إلى الاسـتيلاء على الدولـة كبديل عـن الرجـال. قـد يرغـب المقاتلـون التحريريـون في حكـم الدولـة والحلول محـل الأجانب، وقـد ترغـب الطبقـة المحرومة في حكـم الدولة والحلـول محل الطبقـة ذات الحظـوة في العهد السـابق، لكـنّ الأرجـح هـو أنّ النسـاء اللائـي قـد يحكمـن الدولـة لـن يعنيهـنّ الحلـول محـل الرجال.

مَطلـبُ النَسَـوية في الواقـع ليـس الاسـتبدال وإنـما التـوازن، ليـس الإبـدال [الكامـل] وإنـما التكافـؤ. فبالأخـذ في الاعتبـار حاجـة الرجـال والنسـاء إلى بعضهم بعضًـا، لن ترغب النسـاء في احتـكار حكـم الدولة، وإنما في مشـاركته بالتسـاوي، ما يتعارض تمامًـا مع أهداف الجماعـات المحرومـة الأخـرى. فالمقاتلون التحريريون الوطنيون لا يسـعون أبدًا إلى مشـاركة الأجانـب بالتسـاوي بعـد التحريـر، والعـمّال الاشـتراكيون لا يسـعون أبـدًا إلى مشـاركة البرجوازيـين بالتسـاوي بعـد انتصـار الثـورة. في الواقـع لا تطلب النسـاء أكثر من المسـاواة، فالنسـاءُ أسـيرات لمفهـوم المسـاواتيّة في أقـصى طموحاتهـن. وهـذا يُخفّـف من وطـأة الحكم المطلـق، وبذلـك فهـو خطـوة تبتعد عـن الإرث السـاميّ والأنجلوسكسـوني.

ولكـن حـين تصبـح الدولـة ثنائيـة الجنس هـل سـتتغير طبيعتهـا؟ ليـس لدينا مـا يؤكد ذلـك. كلّ مـا نعرفه هـو أنّ الدولة ظلّت حتـى الآن مرتبطة بالنظام الأبوي ومبدئه الأسـاسي المتعلـق بالهيمنـة الذكوريـة. إنْ كانـت الدولة احتكارًا مُمَأسَسًـا للاسـتخدام الشرعـي للقوة، وإن كانـت النسـاء أقـل ميـلاً للعنف مـن الرجـال، فقد يتغـير مفهـوم الاسـتخدام الشرعي للقـوة حـين تصبـح الدولـة ثنائيـة الجنس. حتـى الآن مـا يـزال الذكور هـم الجنس السـائد في أدوات عنـف الدولـة؛ فالغالبيـة العظمـى مـن أفـراد القـوات المسـلحة رجـال، والغالبية العظمـى مـن الشرطـة في معظـم الـدول رجـال، والغالبيـة العظمـى مـن حرّاس السـجون رجـال، وأولئـك المفوّضـون بأمر الإعـدام يـكادون جميعهم يكونـون رجالًا، وقـوات العالم البحريـة والجويـة تتألـف غالبًـا مـن الرجـال. بعبـارة أخـرى نقـول إنّ أسـاس جميـع القوى والأجهـزة الأمنيـة أو سـلطة الدولـة أسـاس شـديد الذكوريـة. ولكـن مـع ذلـك مـن هـو المرجَّـحُ لأن يقـاوم احتـكار الدولـة للاسـتخدام الشرعـي للقوة؟ مـرة أخرى سـترجح كفة الذكـور، فالغالبيـة العظمى من مرتكبـي الجرائم -في مجتمعـات مختلفة- كانوا رجـالاً. المافيا كيـان شـديد الذكورية في عالم الجريمة، وسـجون العالم (لا سـيّما في أقسـامها الأكثر خطورة) تشـغلها أغلبيـة ذكورية.

وفيـما يتعلـق بالتمـرد السـياسي، والانقلابـات العسـكرية، والإرهـاب الكامـل، كانـت الذكوريـة مـرة أخرى هـي الصفـة الطاغية. هنـاك بالطبع محاربـات فدائيـات و«إرهابيات»، ولكـن لـو تهيّأت الظـروف لظهور بطلات عظيـمات وشريـرات عظيمات سـتبقى الحقيقة أنّ لعبـة العنـف الجسـدي وإراقة الدمـاء كانت تراثًـا ذكوريًّا أكثر منـه أنثويًّا. إذًا فقـد ظلّ جندر الدولـة ذكوريًّا.

وللمفارقـة فقـد شـهد السـاميّون والأنجلوسكسـونيون قيادات نسـائية في دولهـم. تُرى مـاذا كانـت النتيجـة حـين صعـدت عـلى رأس السـلطة امـرأة هـي في الظاهـر متحكمـة في مصيرهـا؟ مـا الـذي حـدث في حالـة الملكـة الأنجلوسكسـونية إليزابيـث الأولى، أو رئيسـة الـوزراء السـاميّة جولدا مائـير، أو الأنجلوسكسـونية الأخرى مارجرِت ثاتـشَر؟ في الحقيقة، في الأنظمـة السياسـية التـي يغلـب عليهـا الذكور لا تغـيّر المـرأة الموجودة على رأس السـلطة مـن تفاعـلات البنيـة الذكوريـة. تضطـر المـرأة التـي تدخـل عالمـا يغلـب عليـه الرجـال إلى أن تسـلُك مسـلكًا ذكوريًـا في السـلطة. كان عـلى مارجـرت ثاتـشر أن تبـزّ سَـدَنة المحافظين

فَتْلا للعضلات في مسألة فوكلَند إنْ كانت تريد أن تتغلب على «الإهانة الوطنية» التي اعتبُرت نتيجةً للغزو الأرجنتيني لجزر فوكلَند. كان على رئيسة وزراء بريطانيا أن تُبدي كل ما في الذكورية من قسوة إنْ كانت تريد أنْ تحظى بمصداقية في نظام سياسي يهيمن عليه الذكور.

ومن مفارقات الثلث الأخير من القرن العشرين أنّ الذين أدوّا دورًا كبيرًا في تعزيز النظام الأبويّ (الساميين والأنجلوسكسونيين) هم الآن من بين الروّاد في تخفيف هذا النظام. فبريطانيا تجمع لأول مرة في تاريخها ما بين ملكة ورئيسة وزراء، أما إسرائيل فقد ذهبت إلى حدود أبعد من أي دولة أخرى في «عَسْكَرة» النساء. وقادت النساء الأميركيات تحدّي السلطة الذكورية في الكنائس المسيحية، والتقليل من أبويّة النظام الرأسمالي. بعبارة أخرى نقول إنّ الأنجلوسكسونيين والفرع اليهودي من الساميّين قد بدؤوا في التخلّص من الميراث الأبويّ الذي أسهموا في تعزيزه في النظام العالمي.

والسؤال الذي يطرح نفسه للمستقبل هو ما إذا كانت «نَسْوَنَة»* الدولة ستقلل من النزعة للعنف. ألن تُسفر هذه الحالة الأنثوية عن مجرد استبدال لمن يسيطر على الدولة؟ بشكل عام يمكن القول إنّ الحركة النسوية ظلت تسعى إلى آليات المشاركة بدلاً من سلطة الاحتكار. ويمكن القول أيضًا إنّ النسوية -مع التسليم بأنّ الرجال والنساء يحتاجون إلى بعضهم بعضًا أكثر من حاجة الأعراق والطبقات إلى بعضها بعضًا- قد تسفر عن تقليل الاستقطاب في الكفاح من أجل الإنصاف. وأخيرًا يمكن القول أيضًا إنّ النسوية بما أنها أقل ميلاً إلى العَسْكَرَة من الذكورية، فقد يساعد الكفاح النسوي في تقليل عَسَكَرة اليوتوبيات [المدن الفاضلة] المنشودة. وبالأخذ في الاعتبار ما سبق، ستساعد الأساليب والتطلعات النسوية في التقليل من لعبة عنفِ ما بعد التحرير هذه.

ينبغي لنا التمييز بين المفاهيم المستخدمة لوصف استراتيجيات الكفاح المختلفة؛ فالكفاح لتحقيق اليوتوبيا الوطنية أو العرقية هو بالفعل تحرّر وطني، والسعي إلى يوتوبيا طبقية عادة ما يكون صراعًا طبقيًا، والحركة الجديدة الساعية إلى يوتوبيا جندريّة هي تحرير للنساء. ينزع التحرر الوطني إلى العسكرة في نهاية المطاف، وكذلك يميل الصراع الطبقي للتسلح، أما تحرير المرأة فيمكن أن يتحقق تحريضيًّا وحَشْدَوِيًّا دون الحاجة إلى

* مصطلح من نحت المترجم للتعبير عن المصطلح الإنجليزي (feminization). (المترجم).

العسكرة. التحرّر الوطني مهووس بالدولة، يسعى إلى حُكمها نيابة عن الشعب، والكفاح من أجل اليوتوبيا الطبقية تجذبه الدولة ثم يقع في مصيدتها، أما الكفاح من أجل اليوتوبيا الجندرية فيمكن أن يكون حياديًّا حِيال الدولة، ساعيًا إلى حقوق النساء دون احتكار قوة الدولة. وبالنسبة لأولئك الذين يسعون إلى إيجاد البيئة المناسبة لكفاحٍ وطني فإنّ أول مراحل التحرّر تتجسد في خلق وعي وطني، ولأولئك الساعين إلى دكتاتورية البروليتاريا يُعدّ خلق الوعي الطبقي من أولى مراحل الصراع الطبقي. أما من يسعى إلى تحقيق اليوتوبيا الجندرية فإن هدفه الأساسي يكمن في احتلال الوعي الجندري لا تنشئته. يشدّد التحرّر الوطني على التمييز بين الغريب والمحلي، ويشدد الصراع الطبقي على التمييز بين المهمَّش والمندمِج، في حين يتسامى الصراع بين الجنسين على هذه التمييزات.

إنْ كانت الدولة قد ظلت ذكورية حتى الآن، فماذا عن الرأسمالية؟ ماذا كان جنس الحيوان الرأسمالي في المشهد العالمي؟ أصبحت الرأسمالية أكثر ذكورية حين أصبحت أكثر دولية، كما أنها أصبحت أكثر ذكورية حين أصبحت أكثر مَيْكَنة. يكاد الساميون يكونون هم من اخترع العالميّة، والأنجلوسكسونيون هم من مَيْكَنَها. في السنوات الأولى من السعي إلى الربح كانت النساء يكدن يبلغن في نشاطهن الإنتاجي مبلغ الرجال، وكانت النساء في الإنتاج الريفي في العديد من المجتمعات متحكمات بالزراعة الأساسية، وأحيانًا مسيطرات على جزء من الاقتصاد الحيواني على الأقل. في غرب إفريقيا برزت النساء في التجارة والتسويق، لدرجة التفوق على تجارة الرجال، لكنّ هذا كان في المجالات الاقتصادية الصغيرة. وحين اتخذت التجارة في غرب إفريقيا بُعدًا دوليًّا أكبر، وحين جاءت الشركات العابرة للقوميات، تغيّرت النسبة بين الرجال والنساء. أدى تدويل اقتصادات غرب إفريقيا إلى زيادة الرجال في مجالس إدارات الشركات، أو زيادة نفوذهم في المصانع على نحو غطّى على نساء السوق. إذًا فقد أدت زيادة تدويل الاقتصادات الإفريقية إلى زيادة الهيمنة الذكورية، وبالمثل فقد أسفرت زيادة المَيْكَنة عن تقليل الحصة الأنثوية من تلك الاقتصادات. النساء حاضرات في الزراعة الإفريقية التي تستخدم تقانة المجرفة، ولكن حين جاءت الجرّارات كان سائقوها غالبًا ذكورًا. وبالمثل حين تتحول الصناعات من ناعمة إلى ثقيلة تزداد الحصة الذكورية، فصناعة النسيج يُرجّح أن تشمل

رجالاً ونساء أكثر مما تشمله مصانع الحديد، أو صناعات المناجم في إفريقيا الجنوبية التي تكاد تكون ذكورية بالكامل.

خلاصة ما ذهبنا إليه حتى الآن أنّ الدولة ظلّت غالبًا ذكورية في بنيتها الداخلية، لكنّ جندر الرأسمالية مرّ بتغيّرات. الرأسمالية في حالتها البدائية ثنائية الجنس تضمّ الرجال والنساء في مهام إنتاجية متشابهة، ولكن مع ازدياد تدويل الرأسمالية أضحت أكثر ذكورية. وبالمثل حين أصبحت الرأسمالية أكثر ميكنة وصناعيّة غدت أكثر ذكورية. ما يزال جندر الرأسمالية أكثر ثنائيةً من جندر نظام الدولة، بيد أنّ هذا مجرّد إجراء نسبي، فنظام الدولة والاقتصاد العالمي الرأسمالي عالمان كبيران من الجنس الذكري الذي ينتظر إصلاحًا جوهريًّا عبر «نَسوَنَته» الجزئية. لم تقدّم رايتا الربّ والذهب أساسات مناسبة للعدالة الاجتماعية. والنساءُ عبر التخفيف من تجاوزات رايتي الربّ والذهب ربما يملكن الخارطة السريّة للهروب من سطوة القطعيّات الساميّة والتنازلات الأنجلوسكسونية.

الخلاصة

سعينا في هذا المقال إلى تبيان أنّ تاريخ الثقافة العالمية -في جزءٍ منه على الأقل- عبارة عن انتقال من الأفكار الساميّة إلى الأساليب الأوروبية، من انتشار الأديان الساميّة إلى انتصار التقانة الأنجلوسكسونية. وهذا الانتقال الثقافي الكبير في نظامنا العالمي خلق قوّتين كبيرتين في القرون القليلة الماضية: قوّة الدولة ذات السيادة، وقوة الرأسمالية. تعود أصول الدولة الحديثة ذات السيادة إلى تزاوج بين أفكار ساميّة وتجربة أوروبية. وكانت النقلة (في مستوى من المستويات) من الإله بوصفه ملِكًا إلى الملك بوصفه مُعيَّنًا من الإله. بعد ذلك تحوّلت الملكية المطلقة إلى الدولة المطلقة. وكما قال لويس الرابع عشر: «أنا الدولة».

أما الأثرُ الساميّ الآخر (الإسلام) فقد كان يتطوّر أيضًا إلى مفهوم الدولة المطلقة. وبالطبع فقد قاد النبي محمّد الدولة الإسلامية الناشئة، وبذلك ساعد في توريث تقليد ثيوقراطي إلى الأجيال المستقبلية في أتباعه. وبشكل عام فقد أنتج الإسلام إما دُولًا مرتكزة على المدينة، أو دُولًا امبراطورية. أما دولة الأمّة (الدولة القومية) فلم تظهر إلا مع الأوروبيين المسيحيين. وقد ظهرت فكرة السيادة من مبدأ الحكم المطلق، الذي كان بدوره ترجمة دنيوية لمملكة الربّ. لقد أثّر التوحيد الساميُّ في تاريخ الملكيات الأوروبية،

وينبغي النظر إليه كجزء من الأصول الفكرية والمعيارية للدولة ذات السيادة. هذا وقد تطوّرت أوروبا من ثقافة الإله المطلق إلى ثقافة الملك المطلق، ثم إلى ثقافة الدولة المطلقة.

أما الرأسمالية فكانت هي الأخرى في جزء منها عملية أَوْرَبَة للتراث الساميّ، أي إخضاع الإرث الساميّ للواقع الماديّ المتغيّر في التجربة الأوروبية. وكما أشرنا في المقال فهذا هو الوجه الاقتصادي للإصلاح الديني البروتستانتي.

في التاريخ الإسلامي كانت هناك احتمالية قوية لظهور تقليد رأسمالي موازٍ. فالنبي محمد نفسه كان تاجرًا، وهناك آيات في القرآن الكريم تُثني على التجارة. يحمل الإسلام ارتيابًا من مفهوم الفائدة، لا من الدافع إلى الربح. وقد أبدت الامبراطوريات الإسلامية الأولى (لا سيّما في الدولة العباسية) علامات على أعمال تجارية نشيطة بوصفها أسلوب حياة، وبدا الأمر وكأنّ الأساسات كانت توضع لما سنُطلق عليه لاحقًا «رأسمالية». أسهم الإسلام في المراحل الأولى من الثورة التقانية والرأسمالية في أوروبا، لكنه تخلّف عن إحداث ثورته الصناعية الخاصة به.

في النهاية كانت المسيحية المعدَّلة هي التي استطاعت الوصول إلى ذروة ما وصفه ماكس فيبر «روح الرأسمالية». وضمن تطوّر راية الذهب كان الأوروبيون هم الشريك المتفوّق في التحالف ما بين الأفكار الساميّة والخبرة الأوروبية. ولكن في تطور راية الربّ كان الساميّون هم الشريك المتفوّق والمخترع الأصلي.

في المائتي عام الماضية انتقل مشعل الزعامة في النظام العالمي إلى الأنجلوسكسونيين. فقد قادت بريطانيا العظمى مصير الرأسمالية والامبراطورية في القرن التاسع عشر، ثم اتّخذت الولايات المتحدة دورًا مهيمنًا في القرن العشرين. هكذا أصبح الأنجلوسكسونيون «ساميّي» الحقبة التكنوقراطية. في وقتٍ مضى صاغ العرب واليهود نهجًا ثيوقراطيًا إلى العالموية عبر راية الربّ، في حين وضع الأنجلوسكسونيون نهجًا تكنوقراطيًا للعالموية عبر راية الذهب.

ومنذ ذلك الوقت اكتشف العالم أنه يقبع داخل جدران سجن من نظامَين مطلقَين: نظام الدولة والنظام الرأسمالي. أولئك الذين أرادوا إلغاء الرأسمالية عبر الاستيلاء على الدولة وجدوا أنّ الدولة هي التي استولت عليهم. فحين سيطر الاشتراكيون على الدولة، ذبُلت الاشتراكية ولم تذبل الدولة.

فما السبيل إلى الخروج من هذه المتاهة التي تتشابك فيها قطعيّات الرأسمالية ونظام الدولة؟ لا نجد الحلّ الواعد لا في راية جديدة للربّ ولا في راية منقّحة للذهب، بل في زيادة الجانب النسوي فيهما وفي النَّسْوَنةِ الجزئية للدولة. ويبدو من المرجّح أنّ زيادة الجانب النسوي في الكنيسة والدولة والاقتصاد سيفضي إلى التخفيف من النزعة إلى الحكم المطلق. وبسبب طبيعة المأزق الذي تعيشه النساء فإنهنّ لن يسعين إلى الحلول محلّ الرجال. تسعى النساء إلى المساواة السياسية والاقتصادية لا إلى الاحتكار السياسي والاقتصادي. وقد يتطلب التراجع عن تجاوزات التراث الساميّ وتعسّفات الإرث الأنجلوسكسوني حصول النساء على مكانة مساوية للرجال بوصفهنّ قائدات ومُرشدات.

ودعونا نختم المقال بهذه الصورة المجازية لثلاث سفن في التاريخ: سفينة باونتي وسفينة تايتانِك وسفينة كاليفورنيان. هذه السفن رموز لعالم يشهد تواصلاً جزئيًا بين أطرافه. على سفينة صاحب الجلالة البريطاني باونتي كان هناك طغيان يمارسه القبطان وليَم بلاي. وحين تمكّن اليأس من الرجال تمرّدوا عليه في العام نفسه الذي تمرّد فيه الفرنسيون (1789م). هكذا تغلّب المتمردون في السفينة على القبطان ومناصريه ووضعوهم في قوارب النجاة وأطلقوهم في البحر، واستلموا زمام الأمور في السفينة. حاولت باونتي أنْ تتحرّر من النظام الملاحي العالمي وأنْ تبتعد عن القوانين البريطانية بعد التمرّد. وهكذا انعزل المتمرّدون في جزيرة، فانفصلوا عن العالم وقطعوا التواصل.

واليوم نجد أنّ العالم نفسه جزيرة، ولا يمكن للتمرّد في باونتي أن يمثّل مهربًا في حدّ ذاته. ولا يمكن للمتمردين في سفينة باونتي أن يجدوا ملجأً لهم؛ ذلك أنّ العالم الآن كُلّي الاتصال، ويا ليته يهتمّ بالاستماع للآخرين! فالمأساة هي توسّع الاتصالات واضمحلال الحوار.

أما صورتنا الأخرى فهي سفينة تايتانك، تلك السفينة التي يُفترض أنها لا تغرق، ثم غرقت في رحلتها الأولى بعد أن اصطدمت بجبل جليدي في 15 نيسان/ إبريل 1912م. كانت هناك سفينة أخرى تُدعى كاليفورنيان على بعد أقل من عشرين ميلًا من السفينة المنكوبة تايتانك. كان جهاز الاتصال اللاسلكي في كاليفورنيان مُطفئًا في تلك الليلة، ولم يتمكّن طاقم السفينة من سماع الإشارات التي كانت تأتيهم من أقل من 32 كيلومترًا. مرةً أخرى إذًا فشل البشر في إنقاذ بعضهم بعضًا لأنهم عطّلوا وسائل التواصل بينهم.

ربما لاحظتم أنّ السفن الثلاث جميعها أنجلوسكسونية. ولكن لم يكن أي من القباطنة الثلاثة أو المسؤولين عن جهاز الاتصالات اللاسلكية امرأة. وما المشكلة؟ لو أنني كنت نبيًّا ساميًا لوصفت ما حدث كلَّه على أنه «حكاية رمزية».

قد يعتمد مصيرُ البشرية على اتصالات إبداعية وزيادة الجانب النسوي في هيكل القيادة. فتلك الحركات الاجتماعية التي تزيد من الاتصال والتواصل، وتلك التي تسعى إلى زيادة دور المرأة قد تصبح أهمّ الحركات الاجتماعية على الإطلاق. ثمّة حاجة إلى زيادة دور المرأة في الكفاح من أجل ترويض الدولة ذات السيادة، وحَضْرَنة الرأسمالية، وأنْسَنة التواصل بين البشر.

وفي ما يتعلق بسؤال «ما الحضارة؟»، ربما يأتي يوم يمكننا فيه أن نجيب قائلين: «هي التواصل الإنسانيّ بين البشر في عالم ثنائي الجنس [غير ذكوريّ]». لكنّ هذه ما تزال دعوة تنتظر نبيًّا على طراز الأنبياء الساميّين. فلا يوجد في الوقت الحاضر حتى مجرّد «وعاء» أنجلوسكسونيّ لهذه الدعوة. ربما «الحضارة» كلمة سابقة لعصرها. ربما كانت دائمًا كذلك.

الهوامش

1. Romans, 10: 12, Revised Standard Version.

والترجمة العربية منقولة عن الكتاب المقدّس: العهدُ الجديد، الترجمة الليتورجية، إعداد اللجنة الكتابية التابعة للجنة الشؤون الليتورجية البطريركية المارونية، الطبعة الثانية المنقّحة. بيروت: منشورات طريق المحبّة. 2007م. ص690.

المراجع

1. Boronowski, J., *The Ascent of Man* (London: BBC, 1973).
2. Bull, Hedley and Adam Watson (eds), *The Expansion of International Society* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
3. *Curtin, Philip D. (ed.), Imperialism.* (Documentary History of Western Civilization) (New York: Harper and Row, 1971).
4. Cutrufelli, Maria Rosa, *Women of Africa: Roots of Oppression* (London: Zed Press, 1983).
5. De Fleur, Melvin L., *Theories of Mass Communication* (New York: David McKay Co., 1970).
6. Epstein, Isidore, *Judaism: A Historical Presentation* (New York: Penguin Books, 1977 edition).
7. Fann, K. T., and Donald C. Hodges (eds), *Readings in US Imperialism* (Boston: Porter Sargent, 1971).
8. Friedman, Georges, *The End of the Jewish People* (London: Hutchinson, 1965).
9. Hafkin, Nancy J., and Edna C. Bay (eds) *Women in Africa: Studies in Social and Economic Change* (Stanford: Stanford University Press, 1976).
10. Institute of Jewish Affairs in Association with the World Jewish Congress, *The Jewish Communities of the World,* Third Revised Edition (London: Ander Deutsch, 1971).
11. Al-Maamiry, Hamoud Ahmed, *Islamism and Economic Property in Third World Countries* (New Delhi: Lancers Books, 1983).
12. Mazrui, Ali A., *A World Federation of Cultures* (New York: The Free Pressm Series on Preferred World for the 1990s, 1976).
13. Mba, Nina Emma, *Nigerian Women Mobilized* (Berkeley: Institute of International Studies, 1982).
14. Oye, Kenneth, Robert Lieber, and Donald Rothschild, *Eagle Defiant: United States Foreign Policy in the 1980s* (Boston: Little, Brown and Co., 1983).

15. Page, William (ed.), *Future of Politics* (London: Frances Pinter Publishers in association with the World Futures Studies Federation, 1983).

16. Palmer, R.R., and Joel Colton, *A History of the Modern World* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1956).

17. Pipes, Daniel, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, Inc., 1983).

18. Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought* (London, Oxford and New York: University Press, 1969).

19. Rothermund, Indira, *The Philosophy of Restraint* (Bombay: G. R. Bhatkal, 1963).

20. Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

21. Singer, Charles, *A Short History of Scientific Ideas to 1900* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

22. Walker, R. B. J. (ed.), *Culture, Ideology and World Order: Studies on a Just World Order* (Boudler amd London: Westview Press, 1984).

23. Wallbank, T. Walter, Alastair Taylor, and Nelson M. Bailkey, *Civilization Past and Present* (Chicago: Scott, Foresman and Co., 1962).

24. Watt, W. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe: Islamic Surveys* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972).

25. Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (translated by

Talcott Parsons) (New York: Charles Scribner's Sons, 1958 edition).

الجزء الثاني

الأيديولوجيا والقوّة

3

محمّد وماركس وقوى السوق

يتكئ هـذا الفصـل عـلى سـبع أطروحـات، أو سـبعة أعمـدة تحليليـة يرتبـط بعضهـا ببعـض. فـأولًا نحـاول تبيـان أنّ الاقتصـاد الإسـلامي عِلـمٌ مبنـيّ عـلى قواعد الاسـتهلاك لا عـلى قوانـين الإنتاج، بعكـس الاقتصـاد الماركسيّ. ثانيًـا، نسـعى إلى التأكيد عـلى أنّ العلم المبنـيّ عـلى الاسـتهلاك يمكـن أن يكـون مسـاويًا على أقـل تقديـر للعلـم المبنيّ عـلى أولوية الإنتـاج في مـا يتعلـق بالتماسـك الفكـري والصلاحيـة التجريبية. ثالثًا، سـوف نشـير في هذا الفصـل إلى الكيفيـة التي كان بها الإسـلام أول ثورة بروتسـتانتية حين تمرّد على صِيَغٍ مشـوّهة مـن المسـيحية وتبنّـى أخلاقيـاتٍ اقتصادية جديـدة. أي إننـا سـنبيّن الكيفية التي نـرى بها أنّ النبـيّ محمـدًا كان مبـشّرًا بظهور مارتـن لوثـر (1483-1546م)، وجون كالفـن (1509-1564م)، وهنـري الثامـن ملك إنجلـترا (حكـم: 1509-1547م). فإلى الحدّ نفسـه الذي أسـهم بـه الإصـلاحُ البروتسـتانتي في أوروبا في ظهـور مرحلةٍ جديـدة في تاريخ الرأسـمالية، كانـت هنـاك سـابقة تاريخية كبرى لتلـك الظاهـرة الأوروبية، ألا وهـي الثورة البروتسـتانتية التـي جـرت في ظـلّ النبيّ محمـد في الجزيـرة العربية قبلهـا بنحو ثمانيـة قرون.

تنطـوي الشريعـةُ الإسـلامية على تشـجيعٍ لدافع الربح ونهـيٍ عن الفوائد عـلى القروض، وهـي مفارقـة لهـا مقتضيـات أيديولوجية واسـعة. فتحـتَ قيـادة النبـيّ محمد أبـدت الدولة الإسـلامية في الجزيـرة العربيـة إشـارات تطـوّرٍ نحـو اقتصـادٍ مختلـط يشـتمل على ميـولٍ من الاشـتراكية والرأسـمالية الحديثـة، ولكـنْ ضمـن سـياقٍ ما قبـلَ صناعـيّ. وهـذه الأطروحة المتعلقـة بالاقتصـاد الإسـلامي المختلط تحت حكـم النبيّ محمد هـي العمود التحليـلي الرابع

في هـذا الفصـل. لقد شـكّل العامل المناوئ للشـايلوكية* في الإسـلام معارضةً للاسـتغلال، بيـد أنّ المكـوّن المؤيـد للربح فيـه دَعَمَ الرأسـمالية.

وفي أطروحتنـا الخامسـة نؤكّـد عـلى أنّ توسّـع الإسـلام إلى امبراطوريـة بعد وفـاة النبيّ، حـوّل الإسـلام إلى مجـال خاص مما سـمّاه كارل ماركـس لاحقًـا «النمط الآسـيوي للإنتاج». بهـذا المعنـى إذًا يُعـارضُ تاريـخ الإسـلام الماركسـيين الخطّين الذيـن يصرّون عـلى أنّ النمط الآسـيوي متقدّم تاريخيًا ولا يمكن له من حيث بِنيته أن يتبنى الرأسـمالية أو الاشـتراكية. لقد أظهـر إسـلامُ محمـد علامات عـلى التطـوّر نحـو توليفةٍ مـن الميول الرأسـمالية والاشـتراكية، لكنّ إسـلام الامبراطورية الإسـلامية تحـوّل إلى النمط الآسـيوي.

أمـا أطروحتنـا السادسـة فتقـول إنّ النمـط الآسـيوي للإنتاج قد يكـون رجعيًـا بالفعل، ومـع ذلـك يفـضي إلى إنجـازاتٍ ثقافيـة رائعـة. فالامبراطوريـة الإسـلامية التـي تبعـت الفتوحـات في القـرن السـابع الميلادي خلقـتْ إجحافًا اقتصاديـا أكثر ممـا كان في عهد النبي، لكنهـا مـع ذلـك كانـت أكثـر تطـوّرا وروعـةً مـن الناحيـة الثقافية ممـا كانـت عليـه الجزيرة العربيـة في السـنوات الخمسـين الأولى مـن القـرن الهجـري الأول.

والأطروحـةُ السـابعة هـي أنّ الإسـلام يقـاوم تعزيـز الإقطاعيـة مقاومـةً قويـة. ويعـودُ السـبب في ذلـك إلى أنّ أحـكام المواريـث الإسـلامية تجعـل مـن الصعـب (إن لم يكـن مـن المسـتحيل) أن تظـلّ الأملاك الكبـيرة كما هي لفـترة طويلة. فأصحابُ الضيعات المسـيطرون عـلى أراضٍ كبـيرة يزرعُهـا العبيـد واجهـوا صعوبـات في الحفـاظ عـلى أملاكهـم في ظـلّ الشريعـة، إذْ إنّ الشريعـة الإسـلامية تقـضي بتقسـيم التركـة بـين الورثـة بعـد وفـاة المالـك الأصـلي، مـا يفـضي في كثـير مـن الأحيـان إلى تقسـيم الأرض إلى أجـزاء أصغـر فأصغـر.

خلاصـةُ القـول إنّ الإسـلام رغـم مـا أبـداه مـن علامـات توافـق مـع الرأسـمالية والاشـتراكية، فـإنّ الشريعـة تقـاومُ المظاهـر الإقطاعية التـي تعتمدُ عـلى أملاكٍ أرسـتقراطية كبـيرة. ونحـنُ نـدرك أنّ البرهنـة على صحـة كل من هـذه الأطروحات السـبع تُعـدُّ طموحًا فِكريًـا جسـيمًا. فـكلُّ أطروحـة قـد تتطلـب فصلاً خاصًـا بهـا، إن لم يكـن كتابًا كامـلاً. وكل مـا نأملـه في هـذا الفصـل هـو أن نطـرح هـذه القضايـا الجوهريـة التي ربـما لم يُطـرح بعضُها

* نسبةً إلى شخصية اليهودي المرابي «شايلوك» في مسرحية شكسبير تاجر البندقية. (المترجم).

على هذا النحو من قبل. وفي حال وُفّق الفصلُ إلى إثارة ردودٍ ونقود، فقد تحتاجُ بعض الصياغات النظرية التي طرحتُها إلى مراجعةٍ على ضوء تلك النقود.

ودعونا نبدأ بالأطروحة الأولى المتعلقة بقوانين الاستهلاك بوصفها أساسًا للاقتصاد الإسلامي. تُرى هل تُسفّه هذه الأطروحة من شأن الاقتصاد الإسلامي؟ أو هل يُعدُّ الاستهلاك أساسًا لعلم اقتصادٍ يساوي في صلابته على الأقل أساس الإنتاج؟

أوّليّة الاستهلاك

حاول كارل ماركس البرهنة على أوّلية الاقتصاد (من حيث الأهمية) في شؤون البشر، وتبيان صحّة الحتمية الاقتصادية؛ فانطلق من هذه المقدّمة الأولى: «على الإنسان أن يأكل لكي يعيش». وكانت هذه المقولة بمثابة المكافئ الذي قدّمه ماركس لمبدأ ديكارت الأول: «أنا أفكّر، إذًا أنا موجود». غير أنّ القول إنّ على الإنسان أن يأكل لكي يعيش برهنةٌ على أوّلية الاستهلاك، لا الإنتاج. فالأكلُ في نهاية المطاف فعل استهلاكيّ.

ثانيًا، يُعدّ جميع الرجال والنساء والأطفال مستهلكين، إلا أنّ بعض الرجال والنساء فقط منتجون. فالاستهلاك أمر جامع أكثر من الإنتاج؛ ذلك أنّ جميع الكائنات الحيّة تستهلك، وبعضها فقط هو الذي ينتج. وفي الثقافات التي تعتمد على الصيد والجمع يُعدُّ «الإنتاج» في أحسن الأحوال مصطلحًا نسبيًّا، إذْ إنّ الناس يأخذون ما يشاؤون مما «أنتجته» الطبيعة دون أن يكون لهم دور إنتاجيّ فيه. وفي المجتمعات الأكثر حداثةً نجد انتشارًا للأجيالِ غير المنتِجة؛ فالمجتمعات الصناعية تضمّ أعدادًا متزايدة من المتقاعدين، والمجتمعات الأقلّ منها صناعيةً تضمّ أعدادًا متزايدة من الأطفال. هؤلاء الأطفال وأولئك المتقاعدون (من كبار السن) مستهلكون وليسوا منتجين. وفي بعض دول العالم الثالث تزيد أعداد المستهلكين الخالصين على المنتجين، مع بطالةٍ مزمنة أو متزايدة، وأغلبيةٍ سكانية ممن تقلّ أعمارهم عن 15 عامًا.

في هذه الحالات يبدو علم الاقتصاد المبني على قواعد الاستهلاك أمرًا معقولًا بالدرجة نفسها مع العلم المبنيّ على قوى الإنتاج، فالبشر في نهاية المطاف ينتجون لكي يستهلكوا، لا يستهلكون لكي ينتجوا. وبعبارة أخرى، فإنّ الاستهلاك يجعل الحياة نفسها ممكنة، في حين يُعدّ الإنتاج حلقةً أبعد من الاستهلاك في سلسلة البقاء.

علاوة على ذلك، يبدو أنّ قوى التاريخ في المجتمع الصناعيّ تتّجه نحو المجتمع الاستهلاكي، مع مزيدٍ من الترفيه وقلة العمل. فالمجتمع الصناعي يشهد انخفاضًا في ساعات العمل، وارتفاعًا في مستوى الاستهلاك، وارتفاعًا كذلك في ساعات الترفيه. ما يزال الوقت مبكّرًا للحديث عن المجتمع ما بعد البروليتاري، ولكنْ يبدو من المحتمل أنْ تبدأ الطبقة العاملة في التقلّص. فمع ازدياد الإنتاج المَيْكَن قد يصبح مفهوم «العامل» في يوم من الأيام من مخلّفات التاريخ، أثرًا من القرنين التاسع عشر والعشرين. في يوم من الأيام قد تتمكّن قلّةٌ من التكنوقراطيين العاملين بضغطة الزر والتقانيين المَهَرة من إطعام المجتمع بأسره.

تلخيصًا لما سبق نقول إنه على الرغم من تحوّل قوى التاريخ الصناعي إلى مزيدٍ من الإنتاج، فإنها لم تشمل مزيدًا من المنتجين بالضرورة. ينفق الناس في الشمال وقتًا أقلّ في العمل، ووقتًا أطول في الاستهلاك.

هل ثمّة نمط إسلاميّ للإنتاج؟

فأين يقع الإسلام من كلّ هذا؟ ينبغي لنا التمييز هنا بين قوانين الاستهلاك، تلك المتجذّرة في القوى الطبيعية أو الاجتماعية، وقواعد الاستهلاك، تلك المتجذرة في التعاليم الأخلاقية. فاضطرارُ الإنسان إلى الأكل لكي يعيش قانونٌ في الاستهلاك، وضرورة وصول المجتمع إلى الاكتفاء الغذائي قاعدةٌ في التكافل الاستهلاكي

تشتمل الأخلاقيات الإسلامية على قواعد للاستهلاك، والاقتصاد الإسلامي يستند في جزء منه على تلك القواعد، ويبدو أنه يفترض توافقَ قوانين الاستهلاك الطبيعية والاجتماعية معه. لذلك ننتقل الآن إلى هذه المقتضيات الإسلامية لظاهرة الاستهلاك، ولكن من المهمّ أولاً أن نربط هذا النقاش بأطروحتنا الثانية التي تقول إنّ التحقيب الموجود في نظرية ماركس حول المادية التاريخية (النظام الآسيوي، فالإقطاعي، فالبرجوازي، فالاشتراكي) لا ينطبق على تاريخ الإسلام.

والأمر الذي نريد إثباته أنّ الدولة الإسلامية الناشئة في السنوات الأخيرة من حياة النبيّ محمد أبدتْ جميع علامات التطوّر إلى اقتصادٍ مختلط من التوجّهات الاشتراكية والرأسمالية. وحين تحوّلت الدولة الإسلامية المحدودة في مكة والمدينة إلى امبراطورية إسلامية تجاوزت ثلاث قارّات، أُجهضت تلك التوجّهات الاقتصادية المختلطة (من

الرأسمالية والاشتراكية)، وأخذ الإسلام يقترب أكثر فأكثر مما سمّاه كارل ماركس النمط الآسيوي للإنتاج.

لو قلنا إنّ النمط الآسيوي من الإنتاج رجعيٌّ بالمقارنة مع النمط الاشتراكي-الرأسمالي، فلا بدّ أنّ تاريخ الإسلام شهد تراجعًا حين تحوّل العالم الإسلامي إلى امبراطورية، بيد أنّ هذا غير صحيح. فالإسلام الامبريالي كان أكثر تطوّرا وتنوّعًا فكريًا من الدولة الإسلامية الأولى في مكة والمدينة. أي بعبارة أخرى، إنْ كان الانتقال من الدولة الإسلامية الأولى إلى الامبراطورية الإسلامية انتقالًا تراجُعيًّا بالمعنى الماركسيّ (أي نكوصًا من النمط الاشتراكي-الرأسمالي إلى النمط الآسيوي)، فهذا الانتقال نفسه كان تقدّميًّا من الناحية الفكرية لو حكمنا عليه بمقتضيات الحضارة. لم يكن ماركس يملك جوابًا حقيقيًّا على هذا النوع من الإشكالات، إذْ إنّ التطوّر الفكري والفني يُفترض أن يكون جزءًا من البنية الفوقية (superstructure)، فلماذا إذًا تتكئ بنية فوقية متفوّقة من الناحية الفكرية على بنية تحتية (substructure) متدنية من الناحية الاقتصادية؟ لا عجب أنْ قال أمبرتو ميلوتّي المتخصص الإيطاليّ في الماركسية:

> لو سلّمنا بأنّ النمط الآسيوي للإنتاج كان بالفعل «أدنى منزلةً» من الأنماط الكلاسيكية (وليس مختلفًا فقط أو على الأقل ليس أدنى كثيرًا)، فمن الصعب أن نفهم كيف حدث ذلك الازدهار في الدين والفن والعلوم والفلسفة في ذلك الإطار الآسيوي، في الهند والصين ومصر وبلاد الرافدين وفارس والجزيرة العربية وغيرها... منذ أزمان سحيقة... أفضت المجتمعات القائمة على ذلك النمط [الآسيوي] إلى حضارات من أروع الحضارات التي وُجدت في التاريخ[1].

فأيّ مجتمعات إذًا تلك التي اعتبرها ماركس «آسيوية»؟ يذكّرنا أمبرتو ميلوتّي أنه من بين الدول التي ذكرها ماركس وهو يناقش هذا النمط الآسيوي للإنتاج نجدُ الهند والصين في المقدّمة، متبوعتَين بما نسمّيه اليوم الشرق الأوسط. حين تحدّث ماركس عن النمط الآسيوي للإنتاج كان كلامه ينطبق بالأخصّ على «مصر وبلاد الرافدين وفارس والجزيرة العربية وتركيا»[2].

تُرى ما الأمر المميّز في هذا النمط الآسيوي للإنتاج؟ من العناصر المهمّة فيه تلك العلاقة الجدلية بين النظام السياسي المركزيّ جدًّا والاستبدادي غالبًا من جهة، والطُرق

المحليّة جدًّا في الإنتاج من جهة أخرى. بعبارة أخرى فإنّ النمط الآسيوي للإنتاج وُجِد في تناقض صارخ بين بنيةٍ فوقية سياسية مركزية، وقاعدة لا مركزية من الصناعات القروية وما يتعلّق بها. وكانت مِلكية الأرض في الغالب متباينة، تميل إلى النفي التامّ للملكية الخاصة المطلقة. هكذا كانت الأرض في الإسلام خاضعةً لقوانين تتعلّق بالربا والاستهلاك المنظّم، وأصبح متوج الأرض خاضعًا أيضًا لقواعد الزكاة. وقد حَرَم الإسلامُ الأرضَ من مبدأ حقّ الابن البكر وحدَه في وراثتها، ووضع نظامًا يضبط حريّة «المالك» في تحديد من يخلفه في أملاكه. ظلّ الكثير من هذه المبادئ القانونية منذ دولة محمد الإسلامية وحتى الامبراطورية الإسلامية لاحقًا، بيد أنّ الإسلام الامبريالي أخذ يتحرّك أكثر فأكثر نحو النزعات الاستبدادية، والتحكّم في الجماعات السكانية الأجنبية، والرقّ بوصفه نمطًا للإنتاج.

أشارَ عالمٌ اجتماعٍ مُسلم ذو رؤية ماركسية إلى أنّ الرقّ لم يكن مجرّد شكل من أشكال العمالة سابقٍ زمنيًّا على القنانة*، كما افترض الماركسيون من أصحاب النظرة الخطيّة (unilinear)، إذْ كان الرقّ يُمزج بأنماط مختلفة للإنتاج إلى القرن التاسع عشر وما بعده. فالمراحل المبكّرة من الرأسمالية في أوروبا وأميركا الشمالية اعتمدت اعتمادًا قويًّا على عمالة الرقّ، وليس على البروليتاريا فقط. يقول مكسيم رودنسن**: «من غير الوارد أن توجد مرحلة تسود فيها القنانة، تتبع مرحلة كان فيها الرقّ سائدًا... ما نشهده هو تطوّر متعدد الأشكال يبدأ من أنواع هي في حدّ ذاتها مختلفة»[3].

وهنا تظهر الحاجة إلى وضع التفسير الخطي الماركسي موضع النقاش والتفكّر. فعلى مدى فترة طويلة كان هناك جدل في الماركسية حول ما إذا كان من الممكن القفز على مراحل السيرورة التاريخية. هل كان يمكن لروسيا القيصرية أن تنتقل من الإقطاعية إلى الاشتراكية دون المرور بصدمة الرأسمالية؟ كان هذا السؤال مثار جدل في حياة ماركس

---

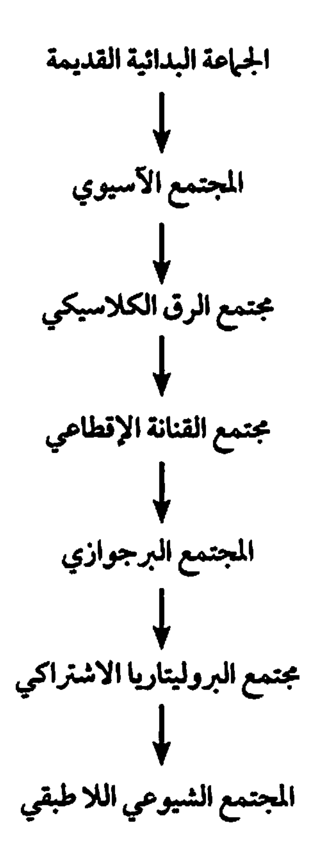
* القِنُّ في اللغة هو العبْد، ومُصطلح «القِنانة» يُشير إلى النظام الاقتصادي الذي يعمل فيه القِنُّ في أرض السيّد مالك الأرض ويأتمر بأمره، ويكسب رزقه من هذا العمل، ولا يمكنه أن يغيّر من وضعه الاقتصادي-الاجتماعي، لكنه لا يُباع ولا يُشترى كالعبد. (المترجم).

** مكسيم رودنسن (1915-2004م): مستشرق ومؤرخ وعالم اجتماع فرنسي ماركسي من عائلة يهودية. درس اللغة العربية ثم اللغة العبرية وبعد ذلك أصبح متخصصًا في دراسة الإسلام. عمل في المعهد الفرنسي في دمشق في الأربعينيات ثم في لبنان. بعد ذلك عمل في المكتبة الوطنية في باريس متخصصًا في القسم الإسلامي. وفي عام 1955م عُيّن مديرًا للدراسات في الكلية التطبيقية للدراسات العليا. من أشهر كتبه: محمد (سيرة عن النبي محمد من وجهة نظر اجتماعية)، الإسلام والرأسمالية، الماركسية والعالم الإسلامي، إسرائيل والعرب، إسرائيل: دولة استعمارية استيطانية؟ وتتوفر ترجمات عربية لأغلب كتبه. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

نفسه. وفي زمن تاريخي أقرب ظهر جدل آخر حول ما إذا كان يمكن لإفريقيا السوداء أن تنتقل من الشيوعية البدائية إلى الاشتراكية الصناعية الحديثة دون المرور عبر تباريح الإقطاعية على الطراز الأوروبي، أو الرأسمالية على الطراز الغربي.

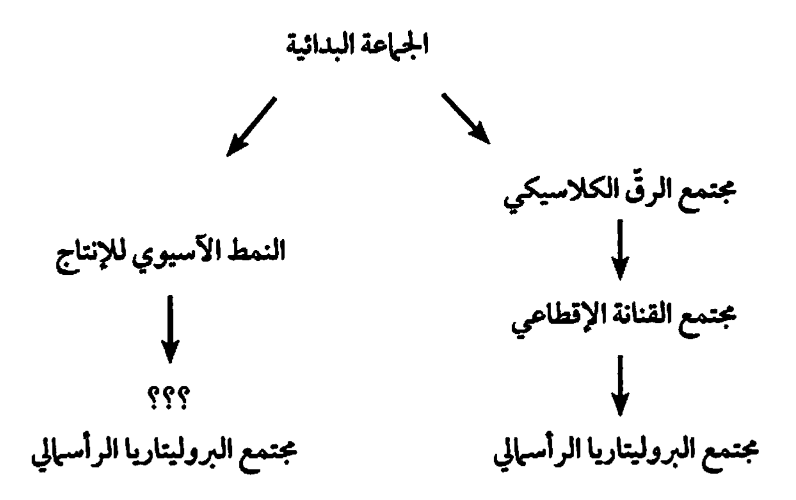
كانت مسألة تجاوز أي مرحلة من المتوالية الخطية مثار جدل في الماركسية، بيد أنّ المتوالية نفسها لم توضع محلّ الجدل. إذْ هل لا بدّ أن تأتي الرأسمالية بعد الإقطاعية؟ وأين يمكننا أن نضع النمط الآسيوي للإنتاج في هذه المتوالية؟ كان النمط الآسيوي في بعض الأحيان سببًا في إحراج الماركسيين في القرن العشرين، إذْ هل كان هذا المفهوم الذي وضعه ماركس خللًا أم زلّةً عِرقية؟ هل كان طريقةً يغطّي بها ماركس على جهله بالعالم غير الغربي، أما إنه كان نمطًا حقيقيًّا للإنتاج؟ معظم الماركسيين حتى وقت قريب ألقوا بالنمط الآسيوي في غيابات الماضي القديم، ففي منظورهم كان النمط الآسيوي نهجًا استُخدم للبقاء الاقتصادي قبل العصور التاريخية الحديثة وقبل ظهور أوروبا على المسرح العالمي.

في السنوات العشر أو العشرين الأخيرة ظهرت تنقيحات جديدة في الفكر الماركسي. وتشتمل وجهة النظر الخطّية الجديدة على مُسْتَفْرِقِين من أمثال جان سوريه كنال (Jean Suret-Canale)، وبِنيويّين من أمثال موريس جوديلير (Maurice Godelier)، ومستشرقين مثل جان شيزنو (Jean Chesneaux)، وأميركان متخصصين في الهنود الحمر مثل دانييل ثورنر (Daniel Thorner). ويميل أصحاب هذا التيار إلى وضع المرحلة الآسيوية في مكانٍ ما بين الجماعة البدائية القديمة ومجتمع الرقّ الكلاسيكي. يوضّح (الشكل 3-1) تسلسل الحقب في هذا الإطار الفكري.



الشكل 3-1

قد يكون التنقيح الأكثر تشويقًا لهذا التحقيب الماركسيّ ذلك الذي وضعه جورجي بليخانوف (Georgy Plekhanov). أدرك بليخانوف مشكلة النسبية الثقافية في التاريخ، والمعوّقات التي تمرّ بها التجارب التاريخية المختلفة في تطورها الاقتصادي. في عصر بليخانوف كان التصوّر السائد للعالم هو أنه يتألف من بلاد المشرق وبلاد المغرب، وكذلك كان عصر كارل ماركس. من هذه الثنائية خلُص بليخانوف إلى أنّ الجماعة البدائية التي ذكرها ماركس انقسمت إلى خطّين مختلفين من التطوّر الاجتماعي. ففي العالم الغربي تزحزح النمط البدائي القديم لتأتي مكانه المراحل الكلاسيكية (الرقّ) والإقطاعية (القنانة) والرأسمالية (البروليتاريا). أما في بلاد الشرق فقد تزحزح النمط البدائي القديم وجاءت محلّه الملامح التي تفرّد بها النموذج الآسيوي، بوتيرته الخاصة نحو اشتراكية نهائية ربما تكون مختلفة عن المصير التاريخي لأوروبا[4].



الشكل 3-2

بالنسبة لبليخانوف إذًا تخضع العلاقة الجدلية لانقسامٍ في العالم بين أوروبا وآسيا. وتخضع القارات الأخرى لهذه القطبية الثنائية الأساسية. وعلاوة على ذلك فمن الممكن أن نقول على نحو مقنع إنّ التقسيم بين أوروبا وآسيا، أي التقسيم بين الغرب والشرق، هو أكثر التناقضات جوهريةً في الماركسية بعد الصراع الطبقي نفسه.

بالنسبة إلى ذلك التقسيم بين بلاد الشرق وبلاد الغرب كان الإسلام عالقًا بينهما، فلفترةٍ من الزمن كان الإسلام الجسرَ الكبير بين بلاد الشرق وبلاد الغرب. قد يكون ماركس اختزل الإسلام الامبريالي إلى نمطٍ آسيوي للإنتاج، بيد أنّ الحضارة الفكرية لهذا الإسلام كانت توليفةً فائقة من الغرب (بما فيه اليونان القديمة) والشرق (بما فيه الهند القديمة). وليس اعتباطًا أنّ الأرقام المستخدمة في الغرب اليوم تُسمّى «الأرقام العربية»، وأنّ أحد فروع الرياضيات الغربية اسمه «الجبر»، وهو اسم مأخوذ من مفهوم عربيّ*. والهند كانت أيضًا طرفًا في هذه الثورة الرياضية. وليس اعتباطًا أيضًا أنّ أوروبا أعادت اكتشاف أفلاطون وأرسطو من خلال العرب. مرة أخرى إذًا كان التأخّر الاجتماعي-الاقتصادي قادرًا على إنتاج حضارة اجتماعية-ثقافية.

* الجبر في اللغة يعني إعادة الأجزاء المكسورة. (المترجم).

هـل يُفـضي كل ذلـك بنـا إلى معقولية الحديـث عن نمـط إسـلاميّ للإنتاج؟ لـو اقتصرنا عـلى الجزيـرة العربيـة فقط، سـنجد أنّ أكثر نقلـة جوهريّة حدثـت في الجزيرة هـي نقلة القرن العشريـن مـن اقتصـاد الجَمَـل والتمـر إلى اقتصاد النفـط. فالجمل قـد يكون أكثـر الحيوانات إسـلاميةً، وربـما يكون التمـر أكثر الفواكـه إسـلامية، ولذلك تحديدًا فـإنّ النقلة مـن اقتصاد الجمـل والتمـر إلى اقتصـاد النفـط تعـبّر عـن تناقـضٍ جـذريّ في القـرن العشريـن*. التمـرُ والجمـل تقليديّـان، والنفـطُ حديـث. التمور والجِمال كانت سـبيلًا للاكتفاء الـذاتيّ، والنفط صـار سـبيلًا للاعتـماد على العـالم الخارجـي. النقلـةُ إذًا كانت تناقضًـا في القـرن العشرين بين بـلاد الـشرق وبـلاد الغرب، وبـين التقاليـد والحداثـة، وبـين الاعتماد عـلى الـذات والتبعية. مـرةً أخرى كان الإسـلام عالقًـا في المنتصـف بينهما.

مـع ذلـك فـإنّ التـأزّم المبدئـي في الإسـلام لم يكـن جغرافيًـا، لم يكـن تأزّمًـا بـين الـشرق والغـرب، لم يكـن بـين بـلاد الـشرق وبـلاد الغـرب، لم يكـن علاقـةً ديالكتيكية بـين الشرق والغـرب. فالمبدأ الأسـاسيّ الأعلى بين جميـع المبادئ الإسـلامية هو العلاقـة الترايلكتيكية**، أي العلاقـة بـين الإنسـان والله والطبيعـة. وهـذه العلاقـة كانـت أضعـف مـن الانصهـار الإفريقـي المحليّ [الناتـج عـن ثلاثـة عوامـل ثقافيـة متداخلـة]، لكنهـا أقـوى مـن التثليث الغـربيّ في الفكر.

الإسلام: الثورة البروتستانتية الأولى

ثمّـة علاقـة ترايلكتيكيـة ثانية في الإسـلام، وهي علاقـة التفاعل بين اليهودية والمسـيحية ومـا نطلـق عليـه في هـذا الفصـل اسـم «المحمّديـة». ونقصـد بالمحمّديـة هنا تلـك العناصر الإسـلامية التـي تتفـرّد بها دعـوة النبيّ محمّـد دونًا عـن اليهودية أو المسـيحية. بعبـارة أخرى

---

* «التناقـض (contradiction) مصطلح أسـاسيّ في منهج ماركس الديالكتيكي، ويشـير إلى وجود نزعتين متعارضتين في ظاهـرةٍ مـا. في المنطـق الصـوري يوجـد التناقض حـين تكون للـشيء الواحـد صفتان تعارضـان بعضهـما (كأن يكون الـشيء س وليـس س) في الوقـت نفسـه وبالمعنـى نفسـه. وبهـذه الطريقة نحـدّد ما إذا كانـت حجّةٌ مـا متّسـقة داخليًا أم لا، أو مـا إذا كان يمكـن التحقـق مـن الدليل عليها. يسـتخدم ماركس التناقض بهـذا المعنى، لكنه يقيّده عبر الإشـارة إلى التناقضـات «الشـكلية» أو «المسـطّحة». بيد أنه يسـتخدم أيضًا مصطلح «التناقـض» بمعنى ديالكتيكيّ خاص، للإشـارة إلى نزعتـين متعارضتـين موجودتـين في منظومـة واحـدة، أو تعارضات داخـل المسـتويات الاقتصادية. في هـذه الحالات يجـري التوسُّـط بـين التناقضـات لتمكين المنظومـة من التطـوّر، بيـد أنّ الطبيعـة المتناقضة في المنظومـة تُعيد تأكيد نفسـها في نهايـة المطـاف على شـكل أزمـات اقتصادية». (المترجـم. المصدر: (Ian Fraser and Lawrence Wilde (2011). *The Marx Dictionary*. London: Continuum. P. 66.

** ترياالكتيـك (trialectic): كلمـة مـن نحـت المؤلف ويقصد بهـا العلاقة الجدليـة الثلاثية، في مقابل الجدليـة الثنائية «ديالكتيـك dialectic». (المترجم).

نقول إنّ ديانة الإسلام إجمالاً تتألف من ثلاثة إراث: إرث العهد القديم من الكتاب المقدّس (مع التعديل فيه)، وإرث العهد الجديد (مع التعديل فيه)، والرسالة الفريدة التي أتى بها النبيّ محمد. وقد نظر محمّد إلى نفسه باعتباره خليفةً لإبراهيم وموسى وعيسى، حاملًا رسالة الله إلى مستويات أعلى من الكمال. هذه الرسالة المتفرّدة إذًا هي التي نطلق عليها هنا «المحمّدية».

لأنّ الإسلام اعتبر نفسه جزءًا من إصلاح رسالة عيسى بعد أن جرى تحريفها، فإنّ ثورة محمد كانت أول دعوة بروتستانتية في التاريخ. إذْ إنّ محمدًا شَعَر (مثل لوثر وكالفن بعد تسعمائة عام) بأنّ رسالة عيسى جرى تحريفها على يد من خلفوه في قيادة الرعيّة*. وعلى نحوٍ يتّفق مع الإصلاحات الكالفنية التي جاءت بعد قرون، أعلن محمد نفسه مناوئًا للكهنوتية التراتبية الممأسسة، كما لم يطمئن محمد أبدًا إلى مفهوم الشفاعة بين الإنسان والله وأصرّ على التواصل المباشر بين العبد وخالقه، تمامًا كما جاءت تعاليم لوثر وكالفن. ومثل كالفن أيضًا بشّر محمد بالقضاء والقدر والتخطيط الإلهي في شؤون البشر.

في وقت لاحق أنكر لوثر وكالفن على الكنيسة الكاثوليكية نزعتها إلى الملكيّة وإفراطها في الأبّهة، وقد قامت ثورة محمد البروتستانتية في وقت مبكّر يكفي للتصدّي لمصدر هذه النزعة الملكية، ألا وهو ذلك المفهوم الذي يصوّر عيسى أميرًا وابنًا للإله. لذلك أصرّ محمد في رسالته على أنّ عيسى لم يزعم لنفسه دورًا أكبر من رسولٍ لله، أمّا الأبّهة المزعومة لعيسى كأمير قَدِم من عرش الرب فلم تفضِ إلا إلى أبّهة الكنيسة نفسها. وقد بلغ محمد مستويات أعلى من لوثر وكالفن في التصدّي لتلك النزعات الملكية والارستقراطية في إرث عيسى على يد من جاءوا بعده وجاهدوا لإنصاف التصوّر الملَكي لمؤسس المسيحية.

ولكن ما علاقة ذلك كلّه بالنمط الإسلامي للإنتاج؟ إلى حدٍ ما ينبغي لنا النظر إلى ثورَتي لوثر وكالفن كي ما نفهم الثورة البروتستانتية الأولى التي جاء بها محمد؟ وهناك قدر كبير من الأدبيّات التي كُتبت حول «الأخلاق البروتستانتية» وأصول الرأسمالية و«روحها». لذلك، فإنّ فهمنا للنمط الإسلامي للإنتاج ربما يتطلب أن نستعين ببعض

---

* إحالة على ما ورد في الكتاب المقدّس في إنجيل يوحنا (10: 16): «ولي خِرَافٌ أخرى ليست من هذه الحظيرة، عليّ أنْ آتي بها هي أيضًا. وستسمع صوتي، فتكون رعيّةٌ واحدةٌ وراعٍ واحد». والمقصود بالخراف الأخرى «كل الشعوب بدون استثناء، يريد يسوع أن يضمّها بالإنجيل تحت رعايته الأمينة شعبًا جديدًا، ورعيّةً واحدة». (المترجم، الكتاب المقدّس: العهدُ الجديد، الترجمة الليتورجية، إعداد اللجنة الكتابية التابعة للجنة الشؤون الليتورجية البطريركية المارونية، الطبعة الثانية المنقحة. بيروت: منشورات طريق المحبّة. 2007م. ص445-446).

الأفكار الأخرى لا من كارل ماركس فحسب، وإنما من محلّلين على شاكلة ماكس فيبر ورؤيته في الأصول البروتستانتية للثورة الرأسمالية[5]. وقبل أنْ نمضي في استكشاف هذه الأبعاد، يجدر بنا أنْ نضع في اعتبارنا المؤسس الآخر للبروتستانتية الأوروبية هنري الثامن، فدولته هي التي ستقود العالم لاحقًا في الرأسمالية الصناعية. بيد أنّه لا توجد مشتركات كثيرة بين الإجراءات المبدئية التي قام بها هنري الثامن ضدّ البابا وما قام به مارتن لوثر وجون كالفن؛ فهنري إنما كان ينطلق من دوافع تتعلق بمشكلاته الزوجية. (...)

في هذا السياق إذًا الذي ساد فيه الاقتصاد التجاري بالإنتاج المعتمد على السوق وفق قوانين تجارية عُرفيّة، ربما يمكننا أن نفهم ازدواجية النظرة التي حملها النبيّ محمد لطبقة التجّار العرب. إلى حدٍ ما أفضت تجربة محمد في طفولته إلى تعاطفٍ مع «معذَّبي الأرض» جعله يصبح ناقدًا (وبعنف أحيانًا) لطبقة التجّار، لا سيّما أثناء الفترة المبكرة من نبوّته. ومن جهة أخرى أفضى ارتباطه الشخصّي بخديجة (التاجرة)، ولاحقًا بالتجار المؤثّرين الذين دخلوا الإسلام (مثل عُثمان بن عفان) إلى مشاعر اعتبرت التجارة ربما المهنة الأكثر شرفًا، والتجّار طليعتها المرموقة. من هذه الثنائية ربما يمكن للمرء أن يستشفّ رغبةً لدى محمد في وضع «تدبير» اقتصاديّ يكون عادلًا للأثرياء والفقراء على حدّ سواء.

غير أنّ نظرة محمد الإيجابية للتجّار كانت مقيّدة؛ فعلى التاجر أن يكون أمينًا لكي يحظى بتلك المكانة المرموقة. وثمّة دليل من حديثَين نبويّين أشار فيهما محمد إلى أنّ التاجر الصدوق يجلس على يمين الله. من جهةٍ أخرى اعتبر محمد أنّ إحراز الثروة بوسائل غير أمينة يوجب أكبر العقاب في الآخرة. وقد يقول قائل إذًا -بما أنّ الدين يسمح بهذا التمييز- إنّ محمدًا كان مُراعيًا جدًّا لمصلحة المستهلك، ولكنه بدلًا من أن يجعل ذلك قضيةً للتنظيم الاقتصادي فقد ألبسه لبوسًا أخلاقيًّا.

قد يقول قائل بالطبع إنّ ما يبدو ازدواجيةً في موقف محمد من طبقة التجار كان في الحقيقة أقرب إلى وسيلة تكتيكية منه إلى خلاف جوهريّ، بمعنى أنّ ذلك الموقف لم يكن يتعلّق بمشاعره بل برغبته في إعادة تشكيل طبقة التجار التي ربما كانت فاسدة ومتداعية أخلاقيًّا. إنْ أخذنا بهذا الافتراض فقد يُقال إنّ محمدًا أدرك ما يتمتّع به التجار من قوة، وأنه لا يستطيع أن يصفّي هذه الطبقة، لذلك عمد إلى استراتيجية يمكنه بها أن يكسبهم وفي الوقت نفسه يفرض عليهم حدودًا أخلاقية. وفي الحقيقة فإنّ ثمة باحثًا باكستانيًّا

ارتأى هذا الرأي كي يخلص إلى القول بمعاداة الإسلام للرأسمالية. بيد أنّ الأحكام التي أصدرها محمد نفسه يبدو أنها تشي بخلاف ذلك، أي إنّ موقفه لم يكن تكتيكيًا صرفًا. فتصويرُه الإيجابي للتجارة والتجّار ينمّ عن تعلّقٍ عاطفيّ بالتجارة، ولكنه حذر في الوقت نفسه.

ثمة عوامل في الثورة البروتستانتية الأوروبية اعتُبرت مظاهر من صعود الرأسمالية، وأحد هذه العوامل الفَرْدانية. ففي البروتستانتية لم تعد مبادئ الشفاعة الكهنوتية والاعتراف في الكنيسة ضروريةً لتحقيق الخلاص، لذلك أصبح الإنسان مسؤولًا مسؤوليةً مباشرة عن قَدَره. والإسلام كذلك أكّد منذ البدء على أنه لا وساطة ضرورية بين المؤمن والخالق. في المجال الديني إذًا كان هناك مبدأ لِبرالي ناشئ يصوّر الإنسان محاميًا عن نفسه أمام الله، ويمكن أن يكون هذا مبدأ مسؤولية الإنسان عن مصيره. هذا المفهوم سيصبح في وقت لاحق جزءًا لا يتجزّأ من الفَرْدانية الاقتصادية وإقامة المشروعات الخاصة.

بيد أنّ الإسلام والكالفنية احتضنا مبدأ القضاء والقدر. وهنا يبرز السؤال: إنْ كان قدر كل إنسان مكتوبًا سَلَفًا، فلماذا ينبغي للناس أن يرهقوا أنفسهم؟ وقد قدّم الإسلام جوابًا وقدّمت الكالفنية جوابًا آخر. والإسلام -على خُطى النبيّ- يحثّ المؤمن على أن يعمل [لآخرته] وكأنه سيموت غدًا، وأنْ يعمل [لدنياه] كأنه سيعيش أبدًا. هكذا فالمنتظر من المؤمن هو التوازن بين الجانب الديني والجانب الدنيوي. أما جون كالفن فقد حثّ المؤمن على أن يسعى إلى الحصول على علامة من الله تشير إلى أنّه قد شمله بنعمته وأدخله في زمرة الناجين. وقد يكون الرخاء والنجاح الماديّ المشروع في هذه الدنيا علامة من العلامات التي تشير إلى الخلاص المحتَمل في الآخرة.

كما تميل الكالفنية أيضًا إلى مبدأ إحراز الرخاء دون تدليل النفس، إذْ يبدو أنّ المقصد الذي رمتْ إليه الكالفنية هو زيادة الإنتاج دون زيادة الاستهلاك، التفنّن في الإبداع دون الانغماس في الدلال. وبلغة الرأسمالية يعني ذلك كسب المال دون تبديده، ما يفضي إلى التراكم الأوّلي*، وإعادة الاستثمار كأساسٍ للتراكم الرأسمالي.

* التراكم الأوّلي (primitive accumulation): مصطلح ماركسي يُقصد به «العملية التي تتحوّل بها الأنماط ما قبل الرأسمالية للإنتاج (كالإقطاعية والعبودية) إلى النمط الرأسمالي للإنتاج». (المترجم. المصدر: www.marxists.org/glossary/terms/p/r.htm).

حريٌّ بالذكر أنّ الإسلام يبلغ مرحلة أبعد من ذلك، ولا يقتصر على تنظيم الإنتاج والاستهلاك بل يمتدّ إلى التوزيع والتبادل الاقتصادي. ولقد وقف محمد على أول مفترق طرقٍ لتاريخ الرأسمالية.

الإسلام والتبادل الاقتصادي

إذًا يمكننا الاستنتاج أنّه على الرغم من النهي الأخلاقي عن الغشّ التجاري، فقد آمن محمد بالتجارة الحرّة التي تشهد فيها البضائع والأموال تفاعلا حرّا في سوق حرّة. مع ذلك فثمة قيدان يضعهما الإسلام، يتعلّق الأول بأسلوب المعاملات التجارية والآخر بمادّتها (البضائع).

وبما أنّ محمدًا كان مؤمنًا متحمسًا كما يبدو باقتصاد التجارة الحرة، يُقال إنه كان مناوئًا لأي تحكّم بالأسعار، إذْ إنّ فرض حدٍ أقصى على الأسعار يُعدُّ أمرًا غير منصف للتاجر. ويبدو أنّ محمدًا كان يثق بقوى العرض والطلب بحيث تكون المقياس الوحيد الذي يتحدّد على أساسه السعر المنصف. رغم ذلك فقد وُجِدت مؤسسة الحِسْبَة المسؤولة عن مراقبة أي مخالفات تجارية، والتأكد من عدم وجود تاجر غشّاش يتجاوز معدّل الأسعار.

ويتأكّد لنا فهم النبيّ محمد للسعر كظاهرة عرضٍ وطلب من منعه كنز الأموال، وقد دان هذا التصرّف بقوّة. كما دان أيضًا الأشكال الأخرى من المضاربة، لا سيّما في الأطعمة وبيع ما ليس له قيمة سوقية. وربما كان النبيّ يستهدف من ذلك تحديدًا الجماعة اليهوديّة التي كان يُعتقد بأنها منخرطة في أنشطة تخريب اقتصادي ضدّ الجماعة المسلمة. مع ذلك، فبالأخذ في الاعتبار أنّ الحسبة (التي كانت سلطتها تقتصر على المسلمين) كانت مسؤولة عن مراقبة الأمانة في التعاملات فيما يخصّ المضاربة، فمن المرجّح أنّ محمدًا أراد من الحسبة أن تكون عابرةً للجماعات بسبب الطبيعة الاستغلالية للمضاربة، وليس لأسبابٍ سياسية تتعلق بالعلاقة بين اليهود والمسلمين. (وهذا ما يبدو أنه رسالة الإمام ابن تيمية في الحسبة).

كانت هناك طريقتان قائمتان للتبادل الاقتصادي: العملات المالية الفضيّة و(كما نعتقد) الذهبية، والمقايضة. بيد أنّ التعاملات بهاتين الطريقتين كانت تخضع لنوعين من الضبط. أما النوع الأول فهو الربا، والذي يمكن تعريفه تعريفًا واسعًا على أنه أي

«منفعة إضافية» محدّدة يحصل عليها أحد الطرفين في المعاملة التجارية. وهذا ما يمكن استخلاصه من الحادثتين اللتين رُوي أنّ النبيّ محمدًا علّق عليهما، بيد أنّ الفقهاء الذين جاؤوا بعد ذلك اضطروا إلى مواجهة تطوّرات جديدة ومعقّدة، فجاؤوا بتعريف أكثر تحديدًا للمصطلح يتّفق جدًا مع مفهوم «الفائدة». فالتعريف الواسع يمكن في الحقيقة أن ينطبق حتى على فائض القيمة الذي يحدّده صاحب العمل الرأسمالي، وهو أمر لا يمكن أن يكون مقصودًا من النبيّ. لذلك فقد استُحدث عامِلا القابلية للقياس، والتجانس؛ أي إنّ المواد التي يجري التبادل فيها لا بدّ أن تكون «قابلة للوزن» و«قابلة للقياس»، وأن تكون من الجنس نفسه لكي تُعدّ ربا.

يبدو إذًا مما سبق أنّ محمدًا كان بالطبع يدرك الفرق بين الربح والفائدة، يشجّع على الأول وينهى عن الثانية. لكنّ التجار العرب لم يكن بمقدورهم أن يقبلوا هذا الموقف، وربما شعروا أنّ الحكم ضد الربا حكم تعسّفي إلى حدٍ ما، لدرجة أنّ أي شيء (بما في ذلك المال) يمكن أن يُعامل على أنه سلعة. هذا التمييز «التجريدي» بين البيع للربح والربا لم يكن مقبولًا في سياق اقتصاد تجاريّ ناشئ.

لكنّ النبيّ محمداً اعتبر التعامل بالربا مجرّد تبادل في الأسعار، سعرًا مقابل آخر، وهو أمر يختلف عن البيع للربح. وهكذا فلو جاء أحدٌ ببذور ذرة «تُستثمر» في قطعة أرض لزيادة الإنتاج سيكون تعاملَ بالربا إنْ طالب بقدر أكبر من الذرة من المحصول. هذه المعاملة ليست بيعًا للربح! وهكذا طُبّق الأمر نفسه على الفوائد الناتجة عن الادخارات والقروض المصرفية[6].

تُرى ما الأساس الذي انبنى عليه الحكم ضدّ الربا؟ يمكن تقديم أربعة تفسيرات مُحتملة أو أكثر. فأولًا، كانت للنبيّ رؤية للحدّ الرأسمالي (بالمعنى العام للكلمة) الذي يريد أن يكون عليه النظام الاقتصادي الإسلامي. لذلك ربما اعتُبر الربا تعبيرًا عن فجاجة اقتصادية (رأسمالية) تناهض المبادئ الأخلاقية في الإسلام. ولو وافقنا على هذه الحجة فإنّ الفوائد أيًا كان شكلها ستكون غير مقبولة. (إلى أيّ حد يمكن القول إنّ الحكم ضد الربا كان عاملًا ضدّ التطور المبكر للرأسمالية -بالمعنى الضيق للمصطلح- في العالم الإسلامي، إن أخذنا في الاعتبار ما هو معروف عن تاريخ الأعمال المصرفية ودورها في النمو الاقتصادي؟). ثانيًا، ربما قصد محمد أن يشجّع روح الاهتمام بمصالح

الأفراد المسلمين داخل الأمة الإسلامية. كانت هذه الأمة ضعيفة اقتصاديًّا وينبغي تقويتها. وهكذا فإنّ السماح بأشكال معينة من «الاستغلال» داخل الأمة الإسلامية يُعدُّ مناقضًا لجهود تقوية هذا الكيان الديني النامي. ويبدو أنّ هذه الحجّة تميل إلى إبطال الربا في الدول الإسلامية ذات المصارف الإسلامية. بعبارة أخرى، فإنّ التعامل الربوي بين المسلمين من جهة والمصارف غير الإسلامية من جهة أو بالعكس أمرٌ غير جائز. ثالثًا، ربما كان محمّد يفكّر بمصلحة المقترض الذي في أغلب الحالات قد يكون من الطبقات الأفقر. في هذه الحالة تؤثّر هذه النظرة على الحكم بتحريم الفوائد على القروض المصرفية، ولكن ليس على المدّخرات. وأخيرًا فإنّ تحريم الربا ربما كان موجّهًا ضد اليهود. كان اليهود في يثرب متفوّقين اقتصاديًّا على العرب المشركين، وعلى الرغم من أنّ التعامل بالربا كان شائعًا لدى الجميع من عرب ويهود، فإنّ اليهود كانوا متقدّمين في هذا المجال. (...)

وهناك المَيْسِر أيضًا، والذي يُعرَّف عادةً على أنه لعبة حظ، ولكن يبدو أنه كانت له بعض التطبيقات الاقتصادية، وفي هذه الحالة يُسمّى غَرَرًا، ما يشير ضمنيًّا إلى أنه لا ينبغي أن يكون هناك أي شكّ في ما يتعلق بالتزامات كل طرف في المعاملة التجارية. ويرى بعض الفقهاء أنّ تحريم الميسر أو الغرر يشمل السمسرة والبيع بالمزاد؛ ذلك أنّ البائع لا يمكنه تحديد السعر الذي سيحصل عليه سَلَفًا.

وضمن الحديث عن أسلوب المعاملة التجارية يمكننا أيضًا أن نتحدث عن الإعلان. ثمّة أحاديث ضعيفة تشير إلى أنّ محمدًا وضع بعض القيود على الإعلان، فالبائع لا ينبغي له أن يمتدح بضاعته، بل على العكس من ذلك ينبغي أن يفصح للمستهلك عن عيوبها. وهذا ما يدلّ على أنّ التاجر صَدُوق فعلاً. هنا أيضًا يمكننا أنْ نرى حماية المستهلك في شكلٍ أخلاقي. ويمكن للمرء أيضًا أن يعتبر هذه الرؤية المحمدية للإعلان تهدف إلى ضمان التعامل بأمانةٍ في سياق التنافس «الرأسمالي» بين التجّار، بمعنى أنّ جودة البضائع هي التي تحدّد رواجها.

اشتراكية الرفاه والهلال

في حين أبدى النمط الإسلامي للإنتاج العديد من علامات التطوّر إلى نوعٍ من النموذج الرأسمالي قبل الصناعي، كان هناك أيضًا عامل مقيّد هو الاشتراكية الإسلامية

الناشئة. وعلينا ألّا ننسى أنّ الاشتراكية لم تكن نمط إنتاج على الإطلاق، حتى في ظلّ الماركسية، بل كانت قاعدةً للتوزيع. وفقًا لفلاديمير لينين نفسه فإنّ الطور الأدنى من الاشتراكية مبنيّ في نهاية المطاف على مبدأ «مِنْ كلٍ حسب قدرته، ولكلٍ حسب عمله». وهذا مبدأ للعدالة في التوزيع في ظلّ أوضاع اجتماعية ناقصة. لكنّ معيار العمل كقاعدةٍ للمكافأة ما يزال مرتبطًا على الأقل بعملية الإنتاج نفسها، فالعمل عملية إنتاجية مُحتملة. بيد أنّ لينين يعتبر مبدأ التوزيع هذا مبدأً بدائيًّا، فهو في أفضل الأحوال يعرّف الأوضاع في طورٍ أدنى من الاشتراكية، ألا وهو طور دكتاتورية البروليتاريا، الذي يأتي قبل الوصول إلى المجتمع اللاطبقي.

فمتى نصل إذًا إلى العدالة الكاملة؟ يقول لنا لينين إننا نصل إليها حين تصبح قاعدة العدالة في التوزيع «مِنْ كلٍ حسب قدرته، ولكلٍ حسب حاجته»[7]. والأمر الذي يغيب عن الأذهان عادةً هو أنّ النقلة من «العمل» بوصفه معيارًا للتوزيع إلى «الحاجة» هي في الواقع نقلة من مبدأ الإنتاج (العمل) إلى مبدأ الاستهلاك (الحاجة). ورغم ذلك فمن الناحية الأيديولوجيّة يعتبر لينين معيارَ «الحاجة» طورًا أعلى في العدالة الاشتراكية من معيار «العمل». وبهذا المعنى، إلى حدٍ ما، لم تكن الاشتراكية سعيًا إلى نمط إنتاج، بل بحثًا عن مبدأ للتوزيع ومعيارٍ للاستهلاك.

لو كانت الاشتراكية نمط إنتاج لأنتج الاتحاد السوفييتي المحرّك النفّاث بطريقةٍ أخرى غير التي أنتجته بها الولايات المتحدة. لكننا نعرف أنّ نمطَي الإنتاج في الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة (النمط الاشتراكي والنمط الرأسمالي)، أقرب من بعضهما بعضًا من نمطَي الإنتاج بين الولايات المتحدة وزائير (كلاهما رأسمالي)، أو بين الاتحاد السوفييتي وموزمبيق (وكلاهما اشتراكي). الأمرُ يتعلّق بفرق التقانة بين الاتحاد السوفييتي وموزمبيق أكثر مما يتعلق بفرق الأيديولوجيا بين الولايات المتحدة وموزمبيق، فمسألة نمط الإنتاج إنما تتعلّق بالتقانة.

ولو كانت الاشتراكية إذًا سعيًا إلى عدالة التوزيع ومبنية جزئيًّا على حاجات الاستهلاك، فإنّ مجالات الاهتمام الإسلامي ليست ببعيدة جدًّا عن جهدٍ مشابه موجود في الاشتراكية. فهناك رُكنان من أركان الإسلام الخمسة معنيّان بالتوزيع والاستهلاك. تُعدّ الضريبة الإسلامية الزكاة من بين أوائل أنواع الضرائب الشخصية المنظّمة في تاريخ

البشريـة، رغـم انخفاضهـا. ولقـد شـجّع وجود الضرائـب الفقهاء المسـلمين عـلى تخصيص جـزء كبـير مـن فكرهم لأخـلاق التوزيـع ومبادئـه. لذلـك فـإنّ «ترايلكتيك» الله والإنسـان والطبيعـة يـؤدي دوره في ضرائـب الحيوانـات إلى جانـب الضرائب المفروضة على الأشـكال الأخـرى مـن الثروة.

تبـدأ قواعـد الاسـتهلاك الإسـلامية مـن ركـنٍ مـن أركان الإسـلام الخمسـة، ألا وهـو صـوم رمضـان. فالمؤمنـون يمسـكون منـذ الفجـر وحتـى الغـروب عـن الأكل والـشرب والجنـس والتدخـين ومـا إلى ذلـك. وهكـذا فهنـاك شـهرٌ كامل مخصـص لتربيـة النفس على الإمسـاك، والتـدرّب عـلى لجـم النفس. أمـا في الواقـع العملي فإنّ هـذه التربيـة الرمضانية في كثـير مـن العالم الإسـلامي تُنتهـك بالانغماس المفـرط بعد صلاة المغـرب. فهنـاك العديد من الأسر التـي تنفـق عـلى الطعام في رمضـان أكثر ممـا تنفقه في أي شـهرٍ آخـر. في الجانب الآخر نجـد أنّ الجـوع والعطـش الحقيقي تحت الشـمس الحارقة يـؤدي بالفعل إلى التعـب والضيق في النهـار. ولذلـك فـإنّ الإنتـاج ينخفـض في معظـم المجتمعـات الإسـلامية أثنـاء الصيـام. والمفارقـة هـي أنّ الشـهر الـذي كان يُفـترض أن يقـلّ فيـه الاسـتهلاك أصبـح الشـهر الذي يقـل فيـه الإنتاج؛ مـا أزعج بعـض القـادة السياسـيين الإصلاحيين مثـل الحبيـب بورقيبة في تونـس، الذي أيّد اسـتحداث أشـكالٍ أخرى مـن ضبط النفس بـدلًا من الإمسـاك التقليدي عـن الطعـام والشراب.

مـا تـزال الطريقـة التقليديـة في الالتـزام بصـوم رمضـان مسـتمرة، بـما فيهـا الكفّـارات التقليديـة لمـن لا يسـتطيع الصيـام أو يخالف قواعد مرتبطـة بالصوم. والكفّارات هذه نفسـها ضربٌ مـن إعـادة التوزيـع الاقتصـادي، إذْ هي عبـارة عن صدقـات مفروضة على الإنسـان تكفـيرًا عـن مخالفتـه لأحـكام الصيـام. وأولئـك الذيـن يُسـمح لهم بـالأكل في نهـار رمضان (لأسـبابٍ مثـل المـرض مثلاً) يُدعَـون إلى التصـدّق بإطعـام الفقراء مسـاءً. مـرةً أخرى نجد أنّ الإسـلام نـزع إلى وضـع قواعـد واضحـة للاسـتهلاك، مبنيـة جزئيًّا عـلى ما يُفـترض أنها القوانـين الطبيعية للاسـتهلاك.

لقواعـد الاسـتهلاك الإسـلامية آثـار اقتصادية واسـعة في المجتمـع، إذْ تؤثر عـلى التوزيع والتبـادل الاقتصـادي. وهنـا نأتي إلى نوعٍ آخـر من القيود عـلى التجارة، أي القيـود المفروضة عـلى التعامل في أشـياء بعينهـا. وهي في ثلاثـة أنواع:

أولًا، هناك الأشـياء التي يُحرَّم اسـتهلاكها في الإسـلام، وتشـمل الكحول ولحم الخنزير. ثانيًـا، الأشـياء التـي تُعـدّ بطبيعتها عامّة، بـما أنّ محمدًا كان منـاصرًا للملكية الدولـة أو المجتمع للمـوارد الطبيعيـة. ثالثًـا، الأراضي، لا سـيّما الأراضي الزراعيـة. يسـمح الإسـلام بتأجيـر الأرض طالمـا أنّ المعاملـة لا تشـمل تبـادل ملكيـة زراعية بأخـرى. إذ يُعتقـد أنّ في هذا الأمر شيئًا مـن الميسر/ الغـرر بما أنّـه لا يمكن تحديـد إنتاجية الأرض مسبقًا (وقد يقـول قائل إنّ هـذه حالـة ربـا أيضًـا). وعـلى هذا الأسـاس قد يـدور في الذهـن أنّ الإسـلام يسـمح بإيجار الأرض مـن النـوع الـذي يتقلـب فيـه الإيجار نسـبة إلى القـدر الـذي استطاعت الأرض أن تنتجـه فعليًـا، كأن يكـون الإيجار على شـكل نسـبة من المحصول. في الواقع يسـمح الإسـلام بالتأجـير الـذي يكـون فيـه الإيجـار ثابتًـا بـصرف النظـر عـن أية سـلبيات تقـع عـلى المزارع الصغـير حـين تقـلّ الإنتاجية (ويبـدو أنّ الإمـام مالك اعترض عـلى نظام السُّـخرة عمومًا). يبـدو أنّ القوانـين تمنـح حمايـة غـير مناسـبة للفلّاحـين. وبالإضافة إلى ذلـك، أليس القانون الـذي يمنـع تبـادل الأرض يسـعى إلى إبطال الاسـتغلال التجـاري داخل الطبقـة الواحدة؟ فالمعاملـة مـن هـذا النـوع لا يمكـن أن تتم إلا بـين مـلّاك أراضٍ، وقد جـاء تنظيمهـا ليكون تنظيمًا للعلاقـات داخل الطبقـة الواحدة.

تقودنا مسـألة تعامـلات الأراضي إلى مسـألة الملكية والميراث. فمن الواضح أنّ الإسـلام يبـارك الملكيـة الخاصـة ويحميهـا، بـما في ذلـك ملكيـة وسـائل الإنتـاج التي كانـت الأراضي الزراعيـة جـزءًا أساسـيًّا منهـا في زمـن النبـيّ. وقـد ذهـب البعـضُ إلى أنّ الإسـلام لا يحبّـذ الملكيـة الخاصـة لـلأراضي الزراعيـة بـما أنـه لا يحبّـذ الملكية الخاصـة للمـوارد الطبيعيـة، بيد أنّ الأدلـة النصيّـة والممارسـة العمليـة مـن زمن النبـي تقوّض هذا الـرأي. كما ذهـب آخرون أيضًـا إلى أنّ الإسـلام ينهـى عـن المراكمـة الزائـدة للثـروة، والاحتـكار، وذلـك وفقًـا للآية القرآنيـة التـي تحـثّ عـلى توزيع غنائـم الحرب عـلى المحتاجـين إلى حـدّ إقصـاء الأثرياء*.

كـما أنّ أحـكام المواريـث الإسـلامية ليسـت في صالح ملكيـة الأملاك الكبـيرة. لا يوجد في الإسـلام توريـث للابـن البكـر وحـده، بـل على العكـس من ذلـك ينبغـي توزيـع التركة بطريقـة مُحكَمـة بـين الورثـة، وهـذا مـا قـوّض إمكانيـة الحفاظ عـلى أمـلاك كبـيرة وإمكانية

---

* يُحيـل المؤلـف هنـا إلى الآية رقم 41 من سـورة الأنفـال: «وَاعْلَمُواْ أَنَّمَـا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَـهُ وَلِلرَّسُـولِ وَلِذِى الْقُـرْبَى وَالْيَتَـامَى وَالْمَسَـاكِينِ وَابْـنِ السَّـبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُـمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَـا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَـانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَـانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (المترجم).

ظهـور طبقة مـلّاك أراضٍ في العالم الإسـلامي. هكـذا إذًا كانت الشريعة الإسـلامية ونزعتها إلى تشـظية الأمـلاك الكبـيرة ضـدّ السـيد الإقطاعي صاحـب الأملاك.

كان للجزيـرة العربيـة قبـل الإسـلام نظـام مواريـث خـاص بهـا، تأثّـر بضغوط نشـأت عـن تفاعلات وآثار رأسـمالية ناشـئة. وحـين جاء الإسـلام قدّم بديـلاً لهذا النظـام، فمحمّد بوصفـه رئيسًـا للدولـة الإسـلامية الجديدة ربـما أراد أن يؤسـس لطريقـة توزيع أكثـر عدلًا، إذْ إنّ نظـام المواريـث الإسـلامي بالتأكيـد خطـوة متقدمـة عـلى النظـام المعمول بـه في جزيرة العـرب قبل الإسـلام حيـث لا يحصل على شيء سـوى رجـال قليلين ونسـاء أقـل. مع ذلك فنظـام المواريـث الإسـلامي ينطـوي على تفضيـل للرجل.

تُـرى مـا الأسـاس الـذي اتـكأ عليـه هـذا التوزيـع غـير المتكافـئ للثـروة الموروثـة بـين الجنسـين؟ يبـدو أنّ الأسـاس هـو التوزيـع غـير المتكافـئ هـو الآخـر للالتزامـات الماليـة، فالرجـل مُطالـب شرعًا بكسـب الـرزق لأسرته. ولكن بـما أنّ النسـاء القادرات على كسـب الـرزق (مثـل خديجـة) كـنّ موجـودات في زمـن النبـي وقبلـه وبعـد سـنوات مـن وفاتـه، سـنفترض أنّ محمـدًا كان يرمـي إلى تحسـين نصيـب النسـاء في مسـألة المواريـث.

وأخـيرًا فقـد كان نظـام العمالـة بالأجـرة مقبـولًا جـدًّا لـدى النبـيّ محمـد. ولا يبـدو أنّ النبـيّ فكّـر بالمفاهيـم المتعلقـة بفائـض القيمـة والاسـتغلال فيـما يتعلّـق بعمالـة بالأجـرة. فالعمالـة التـي وُجـدت في زمـن النبي كانت إمـا عمالـة رقّ أو عمالـة ماهرة، وهـذان النوعان لا يتسـاويان مـع عمالـة البروليتاريـا. وقـد يقـول قائـلٌ إنّ الظـروف لم تكـن مواتيـة لظهـور مفهـومٍ عـمّالي للقيمـة. في الحقيقـة لسـنا متأكديـن تمامًـا مـن الأوضاع التـي كانت سـائدة في القطـاع الزراعـي. أحـد أشـكال إيجـار الأرض الزراعيـة المعمول بهـا في ذلـك الوقت وصل بالتأكيـد إلى مستوى امتـلاك جـزءٍ من عمالة الفـلّاح، لكننـا لا نعرف تحديـدًا إلى أي حدٍ كان إنتـاجُ هـذه العمالـة المسـتملكة يصـل إلى السـوق. وأما قطـاع الصناعة فـإنّ الإسـهام العمّالي في الكثـير مـن البضائـع التـي أصبحـت تُبـاع في أماكن مثـل مكّـة كان يحدث خـارج جنوب الجزيـرة العربيـة، ولذلـك كان بعيـدًا عـن تجربـة النبـيّ المباشرة.

بشـكلٍ عام إذًا يبدو أنّ الإسـلام كان منشـغلًا بحاجات الفقراء أكثر من انشـغاله بحقوق العـمّال. تقـع مشـكلات الفقراء في ميـدان الاسـتهلاك، أما مشـكلات العمّال فتقـع في ميدان

الإنتـاج. لقـد صُمِّمت اشـتراكية الرفاه في الإسـلام بحيث تلبّـي الاحتياجات الاسـتهلاكية للفقـير أكثر من الحقـوق الإنتاجيـة للطبقات العاملة الناشـئة.

الخلاصة

مـا رأينـاه في النظـام الإسـلامي المبكّـر يُعـدّ بالفعـل شـكلًا مـن النظـام التجـاري، غـير أنـه وصل إلى مسـتوى يقـترب من الرأسـمالية قبـل الصناعيـة، مشـفوعًا بحساسـيةٍ أخلاقية لحاجـات «معـذَّبي الأرض». كان نظـام الرفـاه الإسـلامي في هـذه الفـترة المبكـرة نوعًـا مـن دولـة الرفـاه التـي تكافـح للوجود. وبهـذا المعنى كانـت المدينتان الإسـلاميتان مكـة والمدينة تتطـوّران إلى اقتصـاد مختلط من النزعات الاشـتراكية والرأسـمالية في سـياقٍ ما قبـل صناعيّ.

في عهـد الخليفـة عمـر بن الخطـاب بدأ الإسـلام يتوسّـع خارج حـدود الجزيـرة العربية، وهكـذا وُلـدت الامبراطوريـة الإسـلامية وامتـدّت سـيطرتها إلى شـعوبٍ أكـبر، وثـرواتٍ أكثـر، وفـرص أوسـع. ولئـنْ كان الإسـلام في عهـد النبي محمـد مزيجًـا جديدًا مـن النزعات التجاريـة والرأسـمالية والاشـتراكية، فإنـه قد تطـوّر في القـرون اللاحقة إلى النمط الآسـيوي للإنتـاج وفقًـا لتصنيـف كارل ماركس.

بمقاييـس العدالـة الاقتصاديـة فقـد تدهـورت الامبراطوريـة الإسـلامية وتراجعت عن المعايـير العاليـة التـي وضعهـا النبـيّ في دولتـه الإسـلامية. ولكن بمقاييـس الثقافـة والفنون والعلـوم فقد مضى الإسـلام إلى إنجازات أعظـم وأبهى في القرون اللاحقة. ولو أنّ الإسـلام بقـيَ دينًـا وطنيًّـا للعـرب فقط، لربـما تطوّر إلى شـكلٍ من الأشـكال المبكرة لاشـتراكية الرفاه المتطـوّرة في عصرنـا الحديـث. لكـنّ تكلفـة ذلـك على الـتراث البشري سـتكون عاليـة جدًّا، فالإسـلام المحـدود في الجزيـرة العربيـة كان سـينتج مجتمعًـا أكثـر عدالـة، وإرثًا إنسـانيًّا أقلّ بهـاء. لم تكـن الثـورة البروتسـتانتية الأولى في تاريـخ الأديـان السـاميّة لتتطـور إلى حضـارة علميـة كبرى.

بيـد أنّ المَلِـك أمـر بغـير ذلـك عـلى أية حـال، فقـد دخل الإسـلام السـاحة العالميـة بكلّ بهائـه وتوهّجـه. أكان ذلـك قَـدَر الله؟ أم كان قضاء كالفـن؟ أم كان ديالكتيـك ماركس؟ ربما يكـون كلّ منهـا اسـمًا مسـتعارًا للقـوة نفسـها التـي لا يمكـن مقاومتهـا، تلـك العصيّـة على الفهـم والهادفـة، تلـك القـوة البشرية والإلهيـة في الوقت نفسـه.

وحتى حين أصبح الإسلام امبراطورية ظلّت هناك فريضة إسلاميّة مساواتيّة، ألا وهي الحجّ إلى مكة. فالحجُّ ظلّ تجربة تساوي بين جميع الحجّاج بصرف النظر عن البقعة التي جاؤوا منها في الامبراطورية الإسلامية، وكانت المساواة تصل بينهم إلى نوع الملبس الذي يرتدونه في الحجّ. هكذا إذًا كان الحجّ تذكيرًا سنويًّا ثنائيًّا: الطاعة المطلقة لله، والمساواة المطلقة بين عباده. والاشتراكية الإسلامية تقع في قلب هذا المبدأ.

لا عجب إذًا أنّ الإسلام لا يعترف بدكتاتورية البروليتاريا، إذْ لا يعترف إلا بدكتاتورية المتّقين. فالناس جميعهم خُلقوا متساوين، لكنّ بعضهم يُصبحون أكثر تساويًا من غيرهم بفضل طاعتهم لله. وآخر ما شهدناه من دكتاتورية المتقين كان إيران منذ سقوط الشاه. يبقى هذا النظام أقرب شكلٍ إسلامي من مفهوم دكتاتورية البروليتاريا. ففي الإسلام تتواشجُ الاشتراكية مع الفَلَاح [في الآخرة]، والجنّة هي المجتمع اللاطبقيّ الأعلى.

كان للإسلام علاقته الجدليّة المتغيرة الخاصة به، ففي البدء كان الإسلام قصة مدينتين: مكّة والمدينة، ثم أصبح لفترةٍ من الزمن قصة أسرتين: الأموية والعباسية. وعلى نحوٍ جوهريّ أكثر أصبح الإسلام قصة طائفتين: السنّة والشيعة. ومع الوقت أصبح الإسلام قصة قارتين: آسيا وإفريقيا، بصفتهما المنطقتين الرئيستين في العالم الإسلامي. هل كان الإسلام في أصوله قصة نموذجين اقتصاديين (الرأسمالية والاشتراكية) يجاهدان للاندماج؟ هل أصبح الإسلام لاحقًا مفترق طرقٍ بين بلاد الشرق وبلاد الغرب؟ فيما يتعلق بانتشار الإسلام، فقد ظلّ الإسلام بالفعل دينًا آسيويًّا-إفريقيًّا. ولكن حين نتحدث عن الإسلام كمفهوم، أما يزال الإسلام ظاهرةً آسيوية-أوروبية؟

لقد ألمحنا إلى الازدواجية الأيديولوجية للإسلام، وقدرته على أن يقف بين نمطين مختلفين للإنتاج، وتوسّطه بين الإرث العلمي للغرب والتراث الروحي للشرق. ثمة مفارقة كامنة في الإسلام، أو نزعة إلى التوفيقيّة. وعلى مرّ العصور لم يستجب الإسلام المجاهد لنداء الثورة بل لنداء المؤذّن الذي يدعو إلى إعادة تأكيد الذات. لقد سمعت الحضارةُ الإنسانية نفسها صدى نفسِها الخالد من منارات التاريخ الإسلامي.

الهوامش

1. Umberto Melotti, *Marx and the Third World* (translated by Pat Ransford) (London: The Macmillan Press, 1977 edition), p. 16.

2. نفسه، ص77.

3. Maxime Rodinson, *Islam et capitalism*, editions du Seuil, Paris, 1966. English translation, *Islam and Capitalism*, translated by Brian Pearce, Allen Lane (Hammondsworth: Penguin Books, 1974), pp. 58, 64.

4. Plekhanov, *Introduction a l'historie sociale de la Russia* (1914) 9Editions Bossards, Paris, 1926), p.4.

5. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*

6. للاستزادة حول السياق العام، انظر:

Ali Hassan Abdel Kader, *Study on Islamic Economy and Contemporary Transacions* (Jeddah: Dar el Maal Al-Islamia, 1401 A.H.).

7. V.I. Lenin, *State and Revolution* (1916).

4

الخيانة الثقافية والرقابة بين عالمَين

الآيات الشيطانية

شهدت بريطانيا في خريف 1988م جدلًا كبيرًا أثارته رواية الآيات الشيطانية لمؤلفها سلمان رشدي، وبلغ الأمر أنْ تدفّق المسلمون في شوارع مدينة برادفورد احتجاجًا على الرواية التي اعتبروها ضربًا من التجديف على الله والتعدّي على المقدّسات الإسلامية. كما عبّر المحتجّون عن استنكارهم بإحراق نُسخٍ من الرواية.

في تشرين الثاني/ نوفمبر من العام نفسه زرتُ لاهور وإسلام أباد في باكستان، وكانت النقاشات قد بدأتْ فيها عن سلمان رشدي وروايته. ومن بين الآراء التي سمعتها هناك لفتَ انتباهي تعليق بعينه يقول: «إنّ الأمر أشبه بأن يكون سلمان رشدي نظم قصيدة عصماء في أعضاء والدَيه الجنسية، ثم ألقى تلك القصيدة على مسامع الناس فأخذوا يهتفون ويضحكون، ثم أجزلوا له العطاء نظير ما تندّر به على أعضاء والدَيه». كانت التهمة التي سمعتُها عن سلمان رشدي في باكستان إذًا تدور حول مفهومٍ مختلف للخيانة له دلالاته الخاصة، مفهوم الخيانة البورنوغرافية للأسلاف.

وفي شباط/ فبراير 1989م أصدر آية الله روح الله الخميني فتوى تحلّ دم سلمان رشدي، كما أعلن قياديّون آخرون في طهران عن مكافأة لمن يأتي برأسه. لم تلبث تلك المكافأة أنْ وصلت إلى أكثر من خمسة ملايين دولار، وسرعان ما تدهورت العلاقات الدبلوماسية بين إيران وبريطانيا التي كان سلمان رشدي يحمل جنسيّتها. وقفت «الجماعة

الأوروبية» مع بريطانيا في هذه القضية، وأعرب الرئيس الأميركي آنذاك عن قلقه. كان ذلك الجدل الدائر حول الموضوع، لبعض الوقت على الأقل، أشبه بحوار الصُمّ بين الغرب والعالم الإسلامي؛ فالغرب كان مندهشًا من ردّ الفعل الغاضب بين المسلمين، وكان المسلمون مذهولين من انعدام الحسّ لدى الغرب. أتُراها كانت مشكلة من مشكلات التضارب بين الثقافات؟

كنتُ أحمل شخصيًّا مشاعر متداخلة فيما يتعلّق بهذا الجدل الدائر؛ إذْ كنت ممزّقًا بين هُويّتي الإسلامية وإيماني بالمجتمع المفتوح، بين كوني أنا نفسي كاتبًا وكوني مسلمًا متعبّدًا، بين كوني مؤمنًا بالشريعة الإسلامية وكوني معارضًا لجميع أشكال العقوبة بالإعدام في العصر الحديث. على أية حال ليس هذا هو المقام المناسب لحلّ هذه الإشكالات، وإنْ كنت مخطئًا في معارضتي لعقوبة الإعدام في القرن العشرين فإني أطلب المغفرة من المولى القدير، والتسامح من الأمة الإسلامية.

كما أنّ لي تحفّظات كبيرة على مسألة الرقابة، وتعودُ هذه التحفظات في جزءٍ منها إلى أنّني شخصيًّا عانيت من ممارسات المنع والرقابة على مدى سنوات طويلة، فقد مورستْ ضدّي في جمهورية جنوب إفريقيا، وفي أجزاء من العالم الإسلامي، بل وفي بلدي كينيا أيضًا، وفي أوغندا في عهد عيدي أمين، وفي بريطانيا والولايات المتحدة. لذلك كان عليّ أن أحاجج بكل ما أوتيت من قوة حول ما إذا كان منع الآيات الشيطانية أمرًا مشروعًا أكثر من الرقابة التي مورست عليّ في عدة بقاع من العالم من وقت لآخر.

رغم أنّ هذا الفصل في جزءٍ منه ردٌّ على هذه الهواجس والتساؤلات، فإنّ الأمر الأكثر إلحاحًا هو الحاجة إلى ترجمة القيم بين الحضارات، إلى جعل بعض مشاعر المسلمين مفهومةً أكثر للغرب حتى وإن كانت مختلفة في جوهرها عن المعايير السائدة في الفكر الغربي.

الخيانة سياسيًّا وثقافيًّا

يُعدّ مفهوم الخيانة أمرًا جوهريًّا في هذه الأزمة المتعلقة بانعدام الفهم؛ ففي الغرب يفهمون خيانة الدولة، وبالتأكيد يفهمون أنْ يُحكَم بالإعدام على خائن الدولة، لكنّهم لا يفهمون فكرة أن يخون شخص ما «الأمّة» كما يقول المسلمون، أي أن يخون الدين.

ولئنْ كان الإسلام لا يفرّق دائمًا بين الدين والدولة، فإنّ القانون الإنجليزي لا يفرّق دائمًا بين الدولة والأسرة الملكية. فالخيانة في إنجلترا تشمل انتهاك حرمة زوجة الملك، أو اغتصاب ابنته الكبرى، أو الانتهاك الجنسيّ لزوجة الابن الأكبر والوريث. وحتى يومنا هذا ما تزال الخيانة في القانون الإنجليزي تشمل «تلويث» النسل الملكي أو جَعْله موضع شكّ. كما تشمل الخيانة في القانون الإنجليزي «تقديم العون والمساعدة لأعداء الملك».

أما في الولايات المتحدة فيعرِّف النظامُ الأساسي الخيانةَ تعريفًا أضيق ينحصر فيما يتعلق بالحرب والدفاع العسكري؛ ذلك أنّ المؤسسين الأوائل للولايات المتحدة كانوا يدركون أنّ مفهوم «الخيانة» قد يتّخذه الطغاة ذريعة لقمع الحريّات وإخماد المعارضة أو منع التمرّد المشروع. ولا ينبغي أن ننسى أنّ ثورة الآباء المؤسسين لأميركا ضدّ جورج الثالث ملك إنجلترا كانت «خيانة» للملك الإنجليزي. هكذا إذًا يعرّف الدستور الأميركي خيانة الولايات المتحدة بأنها «تنحصر في شنّ الحرب عليها، وموالاة أعدائها، ومنحهم العون والمساعدة». وفي القرن العشرين أصبح الدفاع عن الولايات المتحدة يعني الدفاع عن أيديولوجيّتها الرأسمالية اللبرالية ضدّ التهديد الشيوعي، سواء أكان ذلك التهديد حقيقيًّا أم متصوّرًا. ولقد خلقت الهستيريا التي نشأتْ في عصر مكارثي بُعَيد الحرب العالمية الثانية هوايةَ تصيّد الخَوَنة*.

وإن تحدّثنا عن الإعدام الفعلي، سنذكر مثلًا إعدام يوليوس وإيثيل روزنبرج (Julius and Ethel Rosenberg) في حزيران/ يونيو من عام 1953م. كان يوليوس فيما مضى عضوًا فاعلاً في الحزب الشيوعي، ولعلّنا لن نهتدي أبدًا إلى معرفة أكيدة حول ما إذا كانت تجاوزات العهد المكارثي هي التي دفعت يوليوس روزنبرج إلى التحوّل من مجرّد معارض أميركي إلى جاسوس سوفييتي. أُعدم يوليوس وزوجته إيثيل بتهمة التجسس، وكانا يبلغان من العمر 35 و 32 عامًا. بريطانيا أيضًا أعدمت بعد الحرب العالمية الثانية مواطنًا بريطانيًا أذاع دعايةً على الإذاعة لصالح ألمانيا النازية. وفي وسط الحرب العالمية الأولى أُعدم السير روجر كيسمنت بتهمة الخيانة، وهو مناضل أيرلندي قدّم لبريطانيا

* أثناء الحرب الباردة بين المعسكرين الأميركي والسوفييتي تنامى لدى الأميركان توجّس هائل من الخطر السوفييتي داخل الولايات المتحدة، وأعلن السيناتور جوزف مكارثي أنّ لديه قائمة طويلة من أعضاء الحزب الشيوعي الذين يعملون في وزارة الخارجية الأميركية. وشنّ مكارثي في مجلس الشيوخ حملة تحقيقات رهيبة في منتصف الخمسينيات مع مئات الموظفين الحكوميين والعاملين في هوليوود. وقد عُرفت هذه الظاهرة من إطلاق الاتهامات الجزافية والسعي المحموم إلى الكشف عن الخونة باسم «المكارثية». (المترجم).

خدمات جليلة على مدى سنوات طويلة ثم وقف ضدّها لمصلحة حريّة الأيرلنديين. وللغرابة فقد ظهر دليل في اللحظات الأخيرة على مثليته الجنسية، وهذا الدليل هو الذي أودى به. هكذا إذًا اختلطت خيانة كيسمنت للملك بخيانته لِجنسه.

في الإسلام لا يوجد تفريق قاطع بين الدولة والدين، فلا يمكن عادةً التفرقة بين مفهوم الخيانة ومفهوم الكفر [أو الردّة]. وكثيرًا ما كانت العقوبة القصوى لخيانة الأمّة هي الموت. لذلك اعتبر كثير من المسلمين سلمان رشدي متّهمًا بالخيانة الثقافية بسبب روايته الآيات الشيطانية، فما فعله لم يكن مجرّد رفض للإسلام أو مجرّد اختلاف معه، بل يكاد جميع من قرأ الرواية يخلص إلى أنّ رشدي سبَّ الإسلام. والأنكى من ذلك أنه احتُفي به ومُدح وكوفئ بحفاوة وموّله أعداء صرحاء ونقّاد معادون للإسلام.

ليس المسلمون وحدهم من يعتبر التهجّم على الدين تهديدًا للدولة؛ فالقانون الاسكتلندي كان حتى القرن الثامن عشر يعتبر التجديف في الدين لا مجرّد جريمة بل جناية خطيرة تستحق الموت. يعود التراث الاسكتلندي في جانب منه إلى شريعة موسى على أقل تقدير، وفي جانب آخر إلى إرث الامبراطور الروماني جستينيان الأول (حكم: 527-565م). تقضي شريعة موسى بالموت رجمًا كعقاب على التجديف، وقد رسّخ الامبراطور جستينيان هذه العقوبة. أما في وقتنا الحاضر فلم يعد التجديف جناية في بريطانيا، لكنه ما يزال يُعتبر مخالفةً قانونية وعُرفية، إذْ اعتُبر مخالفة في القانون العرفي منذ القرن السابع عشر. لكنّ التجديف في القانون البريطاني ينطبق على المسيحية فقط. في 20 شباط/ فبراير 1989م طرحتْ صحف بريطانية مسألة ما إذا كان الوقت قد حان لتطبيق مفهوم التجديف في بريطانيا على اليهودية والهندوسية والإسلام، بما أنها جميعها موجودة في بريطانيا. وقد كتب لاحقًا عمانويل يعقوبوفتش الحاخام الأكبر لـ«التجمّع اليهودي المتحّد لرابطة الشعوب البريطانية» إلى صحيفة التايمس مطالبًا بتشريع يحظر «نشر أي شيء من شأنه أن يؤجج بالتجريح البذيء مشاعر أو معتقدات أي شريحة من المجتمع»[1].

بالنسبة لرواية سلمان رشدي فقد يكون الجانب الأكثر تجديفًا وإهانة للمقدسات فيها هو عنوانها. ولكي نشرح هذا الأمر للقارئ الغربي علينا أن نتحدث أولًا عن القرآن الكريم في سياق الأدب العالمي، فرواية رشدي ليست وحدها الجديرة باهتمام

مؤرّخي الأدب في الغرب، إذْ إنّ القرآن في حدّ ذاته عمل فنّي، وقد أساء إليه رشدي حين سمّاه «الآيات الشيطانية».

القرآن بوصفه أدبًا عالميًا

يُعدُّ القرآن أكثر كتاب مقروء بلغته الأصلية في تاريخ البشرية، في حين أنّ الكتاب المقدّس هو أكثر كتاب مقروء في ترجماته. كما أنّ الكتاب المقدّس متعدّد المؤلفين. أما القرآن فيقع في خانة متفرّدة كونه كتابًا يتلوه ملايين المؤمنين خمس مرات في اليوم باللغة نفسها التي كُتب بها.

لو أنّ سلمان رشدي اكتفى بالقول إنّ القرآن من تأليف النبي محمد وليس كلام الله، لكان ينطق عن ما يعتقده غير المسلمين عمومًا. وفي هذه الحالة، أي حالة اعتبار القرآن نتاجًا لعبقرية بشرية وليس وحيًا إلهيًا، سيكون النبيّ محمد في مصافّ وليم شكسبير، بصفتهما الشخصيّتين الأدبيّتين الأكثر تأثيرًا على الإطلاق، مع فارقٍ رئيس واحد؛ فعدد الذين يقرؤون القرآن أكبر من عدد الذين يقرؤون مسرحيات شكسبير بمائة ألف مرة.

مع ذلك فثمّة تشابهات بين النبيّ وشكسبير بوصفهما بَشَرَين. كلاهما لم ينل إلا قدرًا محدودًا من التعليم النظامي، لكنّ اسميهما مرتبطان بأعمال أدبية بالغة التأثير. لقد أثْرَتْ مسرحيات شكسبير القوةَ التعبيرية في اللغة الإنجليزية، وكان للقرآن تأثير أكبر على اللغة العربية إذْ أثّر في وتيرة تغيّرها، ونوّع إيقاعها وصورها ومواطن قوّتها. وثمة اعتقاد دينيّ في الإسلام يفيد باستحالة تقليد القرآن، بيد أنه لم يتعرّض كتاب في التاريخ لمحاولات التقليد كما تعرّض له القرآن.

لم ينتظم شكسبير ولا النبيّ محمد طبعًا في جامعة أو ما يساويها، لكننا نجد في مسرحيات شكسبير معرفة مذهلة بالتاريخ والقانون والآداب الأجنبية والسياسة وآداب النبلاء ولغتهم. هل كان يمكن لابن تاجرٍ قرويّ وممثّل شعبي أن يلمّ بكل ذلك؟

يُقال إنّ هذا النطاق من المعرفة لا يتأتى في تلك الفترة إلا لرجل ذي تعليم رفيع، رجل يعرف شخصيات من النبلاء والأسرة الملكية كالتي ظهرت في مسرحيات شكسبير. وقد اعتُبر شُحّ السجلات المعاصرة لتلك الفترة أمرًا غير متوافق مع المكانة الرفيعة لشكسبير، ما يوحي بشيء من الغموض. كما أنّ غياب أي مخطوطة لشكسبير اعتُبر دليلاً على إتلافها بغرض إخفاء هوية مؤلفها[2].

فيما يخصّ شكسبير إذًا يكمن أساس الشكّ المتعلّق بتأليف المسرحيات في ذلك «البون الشاسع بين عظمة المنجز الشكسبيري وأصله المتواضع وتعليمه المتدنّي والغموض الذي يلفّ حياته»[3]. وفي محاولة لحلّ هذا الإشكال ظهرت فرضيّات تنسب أعمال شكسبير إلى آخرين من المعروف أنّهم كانوا يتحصّلون على مستوى تعليمي ومكانة اجتماعية أعلى من شكسبير. ومن بين الأسماء التي اقتُرحت فرانسِس بيكن (Francis Bacon) والأيرل السابع عشر لأكسفورد إدوَرد دو فِير (Edward dr Vere) والأيرل السادس لديربي وِليم ستانلي (William Stanley) والكاتب المسرحيّ كرِسْتُفَر مارلو (Christopher Marlowe) الذي قِيل إنه قضى نحبه في مشاجرة في إحدى الحانات عام 1539م. ولكن هل قُتل مارلو فعلا، أم إنّ هذه الحادثة كانت مدبّرة لكي يختفي ثم يبدأ الكتابة من فرنسا وإيطاليا تحت اسم آخر؟

أما المسلمون فلم تكن لديهم هذه الإشكالات في نسبة العبقرية الأدبية والروحية للقرآن، ولم يُطرح أي اسم من زمن محمد بوصفه المؤلف «الحقيقي» للقرآن. بالنسبة للمسلمين فإنّ سرّ هذا الإعجاز ببساطة هو أنه كلام الله.

وتهمة التجديف التي اتُّهم بها سلمان رشدي لا تتعلّق فحسب بقوله إنّ القرآن من تأليف محمد، وإنّما تتعلّق أكثر بتلميحه إلى أنّ القرآن من تأليف الشيطان. فسلمان رشدي باستخدامه عبارة «الآيات الشيطانية» يُحيل إلى أكثر من حادثة مزعومة في تاريخ الوحي الإسلامي، إذْ يلمّح إلى أنّ محمدًا لم يستطع التمييز بين الوحي الآتي من مَلَك، والوحي الآتي من شيطان. كما أنّ رشدي يعطي النبيّ اسمًا يصفه هو نفسه بأنه «المرادف لاسم الشيطان: ماهُونْد».

يُحيلنا هذا إلى مقارنة بين القرآن وملحمة الفردوس المفقود لكاتبها جون ملتِن، الذي يُعدّ أعظم شاعر في اللغة الإنجليزية بعد شكسبير. فالأمر المشترك بين ملحمته والقرآن هو أنهما كانا يُتليَان شفويًّا قبل تدوينهما. وقد أملى ملتن كثيرًا من كتاب الفردوس المفقود لأنه كان كفيفًا، كما أملى النبيّ محمد كثيرًا من القرآن لأنه لم يكن يقرأ أو يكتب.

في رواية الآيات الشيطانية لا يكتفي رشدي بالتلميح إلى أنّ محمدًا لم يكن يميّز بين ما أوحاه إليه الشيطان وما أوحاه إليه جبريل، بل يشير أيضًا إلى أنه لم يستطع أن يفرّق بين ما أملاه هو على كاتب الوحي وما حرّفه ذلك الكاتب. يقول لنا كاتبُ الوحي الفارسيُّ

في رواية رشدي كيف أنه عمد أولاً إلى تغيير بعض الأشياء الصغيرة في ما أملاه عليه النبيّ ليرى ما إذا كان محمد سيلاحظ ذلك. وفي نهاية الأمر يتمادى كاتب الوحي كثيرًا فيثير شكوك ماهوند، ولكن إلى أن يصل القارئ إلى هذا الموضع يكون الروائيّ رشدي قد انتهى من إثارة الشكّ في صحة القرآن بوصفه كتابًا من تأليف محمّد، ناهيك عن التشكيك في أن يكون كلام الله.

ولكن هل يختلف ذلك عن التلميح بأنّ مواضع من الفردوس المفقود لم تكن من إبداع جون ملتن وإنما من تحريفات الشخص الذي كان يملي عليه؟ ثمة فرق جوهري هنا، وهو أنّ الفردوس المفقود لا يُعدّ مساويًا لدستور دولة، في حين أنّ القرآن هو الدستور الأعلى لأمةٍ من المؤمنين. في الأخلاق السياسية الأميركية يُنتظر من المواطنين الأميركان أن يكونوا مستعدين لأن «يلتزموا بدستور الولايات المتحدة ويحموه ويدافعوا عنه». والمسلمون يتوقّعون من جميع المؤمنين أن يدافعوا عن القرآن بوصفه قانونهم الأساسي الأعلى. لم يكتف سلمان رشدي بإثارة الشكّ حول صحة المصدر الذي جاء منه هذا القانون الأساسيّ، بل مضى إلى السخرية من أحكامه واختلاق أشياء ليست فيه. وهذا أكبر من مجرّد التلميح إلى أنّ جون ملتن لم يكتب الفردوس المفقود، وأسوأ من الزعم بأنّ ما يعتبره الأميركان دستورهم يحتوي على فقرات اختلقها كَتَبة ما يزالون موالين للملك جورج الثالث ملك إنجلترا. لئن كانت الوطنيّة الأميركية تنطوي على الالتزام بدستور الولايات المتحدة وحمايته والدفاع عنه، ألا يكون الحطّ منه وإثارة الشكوك حول صحّته شيئًا يقترب من أشكال الخيانة؟

يعتبر الأميركان أنّ الوطء المتعمّد على العلم الأميركي أو التبوّل على الراية المرصّعة بالنجوم تدنيسًا للمقدّس. وكلّ آية في القرآن بمثابة علم بالنسبة للمسلم. فهل تبوّل سلمان رشدي متعمدًا على هذا الكتاب المقدّس؟ هل تبرّز على شيء يساوي ألف رايةٍ مرصّعة بالهلال؟

تحكي ملحمة الفردوس المفقود في جانب منها قصة شيطان، وتحكي عن خطيئة التكبّر وما ينتج عنها. يقول جون ملتن على لسان لُوسِفِر (الشيطان): «من الأفضل أن تكون سيّدًا في النار على أن تكون عبدًا في الجنّة». ويرى كثير من المسلمين أنّ سلمان رشدي في «روايته الشيطانية» عبّر عن هذه الأمنية نفسها التي أرادها الشيطان لوسفر.

التشهير بالأموات

ينطوي الجدل الدائر حول سلمان رشدي على مسألة أخرى من التضارب بين الثقافات ألا وهي التشهير. في الغرب يميل قانون القذف والتشهير إلى التركيز على الفرد، وقلّما يُعنى بفئة أو طائفة كاملة من الناس. صحيح أنّ القانون الأميركي أكثر تجاوبًا من القانون البريطاني مع «الدعاوى القضائية الجماعية»*، ولكنْ في المجمل فإنّ الأفراد والمؤسسات (لا الفئات والطوائف) هي التي ترفع الدعاوى القضائية باسم القذف والتشهير في المجتمعات الغربية.

وفي رواية الآيات الشيطانية يُثار السؤال حول ما إذا كان رشدي قد قذف فئات كاملة من المسلمين، بدءًا من المسلمين الشيعة (كما رمزت إليهم شخصية «الإمام» في الرواية) وصولًا إلى زوجات النبيّ محمد. لكنّ القانون الغربي لا يوفّر حماية كبيرة ضدّ قذف الأموات. لو أنّ روايةً ما أظهرتْ اثنتي عشرة امرأة على قيد الحياة (بأسمائهنّ) في صورة مومسات، لوجدنَ طرقًا قانونية لردّ اعتبارهن، بيد أنّ سلمان رشدي في روايته يقذف نساءً متوفّيات منذ حوالي أربعة عشر قرنًا (نساء النبيّ)، ولا توجد في المفاهيم الغربية حول القذف والتشهير حماية تُذكر لسُمعة المتوفين منذ فترة طويلة. لا يقول رشدي في روايته إنّ زوجات النبيّ الحقيقيات كُنّ مومسات، لكنّه يخلق شخصيات مومسات يتّخذنَ لأنفسهنّ أسماء زوجات النبي، مومسات يتظاهرنَ بأنهنّ زوجات ماهوند. يستعين رشدي بحيلة «المسرحية داخل المسرحية»، كما فعل شكسبير في هاملت حين صنع مسرحية ليكتشف ما إذا كان عمّه قد قتل والده قبل الزواج من أمه.

مع ذلك فلعبة «المسرحية داخل المسرحية» التي يستخدمها رشدي ضربٌ من الاتجار الداعر بسمعة اثنتي عشرة امرأة بريئة شريفة. ولو أنّ هؤلاء النساء كُنّ أحياء لحَمَت القوانين الغربية سمعتهنّ.

تُرى هل رواية الآيات الشيطانية مكافئة في تجديفها لرواية نيكوس كازنتزاكيس الإغواء الأخير للمسيح؟ في الفيلم المقتبس عن الرواية يظهر المسيح على أنه يتخيّل نفسه في أحلامٍ وخيالات جنسية، وهو افتراض مُهين للمسيحيين والمسلمين كذلك،

* الدعوى القضائية الجماعية (class action): قضية يرفعها مدّعي نيابة عن جماعة أو فئة. (المترجم).

بما أنّ عيسى المسيح نبيّ مبجّل في الإسلام. ولكن في حين أنّ الإغواء الأخير للمسيح رواية مخالفة للعقيدة المسيحية، إلا أنها لا تنطوي على إهانة بذيئة. تُصوِّر الروايةُ المسيح على أنه في أساسه خيّر، بل إلهيّ، لكنّ طبيعته الخيّرة هذه تتصارع مع طبيعته البشريّة وهو يقترب من الموت. ويبدو وكأنّ العذاب البشريّ هو الذي دفع المسيح إلى أن يصرخ قائلاً: «أبي! لماذا تركتني؟». خلاصة القول إذًا أنّ الإغواء الأخير للمسيح أقلُّ إهانة بذيئة للمسيح من إهانة رشدي للنبيّ محمد وزوجاته.

المكافئُ الحقيقي لتجديف رواية الآيات الشيطانية قد يكون مثلًا تصوير مريم العذراء على أنها مومس، حملتْ بعيسى من أحد زبائنها. وقد يكون أيضًا روايةً مبنية على افتراض أنّ الحواريين الاثني عشر كانوا عشّاقَ المسيح المثليّين، وأنّ العشاء الأخير لم يكن سوى حفلةً جنسية جماعية أخيرة. تُرى أي كتّاب غربيين بارزين سيمشون في مَسيرةٍ دفاعًا عن «حقوق» كاتب رواية مثل هذه؟! الأكيدُ أنْ لا مريم العذراء ولا عيسى والحواريّون ستكون لهم حماية قانونية تُذكر في القانون الغربي المتعلق بالقذف والتشهير.

الرقابة بين عالمين

تُرى هل يُعدُّ منع الآيات الشيطانية أمرًا أكثر مشروعيةً (أو أقلّ) من أشكال الرقابة الأخرى التي تُمارس في الديمقراطيات الغربية؟ ولئنْ كانت بعض مشاعر العالم الإسلامي عصيّةً على الفهم في الغرب، أفليست ممارسة الرقابة في العالم الغربي تناقضًا في اللبرالية الغربية وعصيّة على الفهم لدى المسلمين الملتزمين بالحريات الغربية؟ في العالم الغربي بأكمله هناك وسيلة إعلامية واحدة يكاد يكون من المؤكد أنها ستمنع أي عمل فني مبنيّ على فرضية أنّ مريم العذراء كانت مومسًا أو أنّ عيسى كان مِثليًّا. هذه الوسيلة هي التلفاز، الوسيلة التي تصل إلى أكبر عددٍ من المتلقّين في الغرب. في الواقع ثمة تناقض يوميّ يحدث بين المطالبات الغربية بحرية التعبير، والرقابة (الرسمية وغير الرسمية) على وسائل الإعلام. تُرى إلى أي حدٍ انتقلت الرقابة في العالم الصناعي من الكلمة المطبوعة إلى الوسائل الإلكترونية [الإذاعة والتلفاز]؟

في بريطانيا كانت هناك جهود حثيثة من حكومة مارجرت ثاتشر لإيقاف أو ثني الصحافيين عن إجراء مقابلات مع من يُسمَّون «الإرهابيين» في أيرلندا الشمالية، وقالت ثاتشر إنّ الترويج الإعلامي أكسجين الإرهاب. تُرى، هل يختلف هذا عن القول إنّ

الديمقراطيـة أكسـجين الإرهـاب؟ في بعـض أنحـاء المملكة المتحـدة يمكنك أن تنقـل كلامًا علـى لسـان مـن يُسـمَّى مقاتـلًا في الجيـش الجمهـوري الأيرلنـدي، ولكـن لا يمكنـك نقـل صوتـه، ولا يمكنـك أن تُظهـر وجهـه علـى التلفـاز وهـو يعبّر عـن رأيـه. كما يخضـع حِزب «شِـن فـين» (الـذراع السـياسي للجيـش الجمهـوري الأيرلنـدي) أيضًـا لرقابـة شـديدة في أجـزاءٍ مـن المملكـة المتحـدة، لا سـيّما في الإذاعـة والتلفـاز. بل إنّ أعضـاء البرلمـان المنتخبين مـن ذلـك الحـزب السـياسي يخضعـون لتلـك التقييدات.

ونذكـر على سـبيل المثـال كتاب صائـد الجواسـيس لمؤلفه بيـتر رايـت (Peter Wright)، إذْ لاحقـت حكومـة ثاتـشر هذا الكتـاب في أنحاء مختلفة مـن دول الكومنولـث «البيضاء» في محاولـة لمنعـه. صحيـح أنّ تلك الجهود لم تُكلّـل بالنجاح الدائـم في منع الكتاب، بيـد أنّ مجرّد وجـود معايـير خاصـة للمنع في الحكومـة البريطانيـة (وإنْ كانـت معايير غير دينية) يكشـف عـن زيـف الاعتراضـات المدافعة عن «حريـة التعبير» في قضية رشـدي. علـى أنّ ثاتشر كانت في موقـفٍ أخلاقـي أكثـر صلابة حـين دافعت عن حياة رشـدي.

تعرّضـتُ أنا شـخصيًّا للمنـع والرقابة في بريطانيـا والولايات المتحـدة، إلى جانب جنوب إفريقيـا وموطنـي كينيـا. ففي الحلقـة الثالثـة (آلهة جديـدة) من المسلسـل التلفـزيّ الأفارقة: تـراث ثلاثـيّ الـذي كنـتُ أعـدّه لهيئـة الإذاعـة البريطانيـة (BBC) وشـبكة الإذاعـة العامـة [الأميركيـة] (PBS)، أبـدأ الحلقـة بتمثـالٍ نصفـيّ لـكارل ماركـس، والمفـترض أن يسـمع المشـاهدون صـوتي وأنـا أقـول: «الديـن تنهيـدة الكائـن المضطهَـد، ورُوح أوضـاعٍ عديمـة الـروح. هكـذا قـال كارل ماركـس [...]*». بيـد أنّ شـبكة الإذاعـة العامـة كانـت قلقـةً من إثـارة غضـب المشـاهدين اليهـود مـن هـذه العبارة. علـى أية حـال فقد سـمعها المشـاهدون البريطانيـون والأسـتراليون والنيجيريـون والفنلنديـون والأردنيـون. بـل إنّ المشـاهدين في إسرائيل نفسـها سـمعوها. وحدهـم المشـاهدون الأميركان لم يسـمعوها لأنهـا حُذِفت، وقد صعّـب ذلـك مـن قـدرتي علـى أنْ أثبـت حجّتـي في «التأثـير السـاميّ في إفريقيـا» (عيسـى ومحمـد وماركس).

ولكـن بـما أنّ المسلسـل عُـرض في بريطانيا فقـد تنبّـه العديد مـن الصحافيـين الأميركان علـى هـذا الحـذف. وأُجريـت معـي في الولايـات المتحـدة عـام 1986م لقـاءات صحافيـة

* العبارة المحذوفة فيها وصف لكارل ماركس بالنبوة.

وتلفزيـة حـول عدة موضوعـات. لذلـك هُوجم رئيس اتحـاد التلفـزة التعليمية في واشـنطن (WETA) في النـادي الصحـافي الوطنـي بواشـنطن؛ لأنـه عـرض مسلسـلاً تلفزيًّا سـبق أن احتـوى عـلى تلـك العبارة.

لم يبـادر صحـافيّ واحـد في الولايـات المتحـدة بالدفـاع عـن حقّـي في قـول ذلـك عـن ماركـس. في الواقـع كنـتُ أتوقّـع نقـدًا مـن أصدقائـي الماركسـيين، فالماركسـيون قـد لا يـودّون القبـول بوصفـي ماركـس بالنبـوة، بينـما كان هو يعتـبر نفسـه «عالمًـا». كان ماركس قـد تـبرّأ مـن تراثه اليهـودي، لذلـك قد يعـترض الماركسـيون عـلى أننـي أشرتُ إلى يهوديّته. ولكـن في الولايـات المتحـدة لم يكـن أصدقائـي الماركسـيون هـم مـن شـعروا بالإهانـة، بل أصدقائـي اليهـود.

هكـذا إذًا قـرّرت شـبكة الإذاعـة العامـة (PBS) واتحـاد التلفـزة التعليميـة (WETA) حـذف العبـارة، وكانـت هذه هـي الرقابـة الأكثر مبـاشرةً مما مورس عـلى مسلسـل الأفارقة. لقـد ارتـأى اتحـاد التلفـزة التعليميـة أنّـه لا يمكـن تحمّـل تحالـفٍ عدائـيّ مـن اليمينيـين غير اليهـود واليهـود اللبراليـين الغاضبـين في الولايـات المتحدة، لذلك حَـذَف العبـارة. لكنّ هذا لم يكـن كافيًـا لإنهـاء هذه «المسـألة اليهوديـة». فالناقـد التلفـزيّ في صحيفة نيويـورك تايمس جـون كـوري أبـدى اسـتياءه من عدم وجـود ما يكفـي من الإحـالات إلى اليهود في مسلسـل الأفارقـة. وأبـدى اسـتياءه أيضًا مـن عدم وجود أية إشـارة لإسرائيـل. في الواقـع كانت هناك إحـالات لليهـود في خمس حلقات من أصل تسـع في المسلسـل، بما في ذلـك المقارنة الإفريقية–اليهوديـة الأكثـر إثـارة حول زنزانةٍ للعبيـد في غانا (في الحلقـة الرابعة): «كإفريقـي يزور مكانًا كهـذا، ويـرى كلّ هذا، بـدأتُ أفهم ما يمكن أن يشـعر به اليهـوديّ حين يزور أوشـفِتز أو أي معسـكر تعذيـب نازيّ آخر، ويشـعر بتلك العواطف الجيّاشـة من الدهشـة والغضب والحزن الـذي لا ينضـب». عـلاوة عـلى ذلـك فإنّ مسلسـل الأفارقـة لم يعرض سـوى أربـع دول غير إفريقيـة كجـزءٍ مـن القصة: بريطانيا (وهي قوة اسـتعمارية سـابقة)، وفرنسـا (وهـي أيضًا قوة اسـتعمارية سـابقة)، والولايات المتحدة (قوة عظمـى)، وإسرائيل (بما فيها الكنيسـت). بل إنّ الحلقـة الثالثـة عرضت زيـارة أنور السـادات التاريخيـة إلى القدس.

مـن غـير الواضـح كم من الإحـالات الإضافية عـن إسرائيـل واليهود أراد جـون كوري أن يراهـا في مسلسـل تلفـزيّ عـن إفريقيـا كـي يقرّ بـأنّ المسلسـل «متـوازن»! ومـن المفارقة

أنّ محـرّرًا بريطانيًـا مـن مجلة الجمعيـة الملكيـة الإفريقية أفريـكان أفيرز (ينايـر 1987م) كتب عرضًـا عـن الكتـاب المصاحب للمسلسـل أبـدى فيه اسـتياءه من أننـي أفردت مسـاحةً أكبر مـن الـلازم لليهود في الكتـاب. كان هذا الكاتـب مقتنعًا بأننـي كنتُ أبالغ في علاقة «المسـألة اليهوديـة» بالوضـع الإفريقـي. أما جون كـوري فكان غاضبًا مـن أنني لم أخصّـص ما يكفي من الوقـت لإسرائيـل واليهود في حلقات المسلسـل[4].

تُـرى كيـف كان ردّ فعـل اليهـود أنفسـهم (بـصرف النظـر عـن ردّ فعـل الأغيـار [غـير اليهـود] المبالغـين في حمايـة اليهـود)؟ شـاهدتْ إسرائيـلُ المسلسـل حـين كان يُعـرض في الأردن، ونـشرتْ صحيفـة جيروسـاليم بوسـت قـراءةً للكتـاب المصاحـب وأشـارتْ إلى عـرض المسلسـل في الأردن. كانـت القـراءةُ متفهّمة ومؤكدة عـلى تناولي لليهـود في الكتاب. كتـب إليّ باحـث إسرائيـلي في كليـة أكسـفورد البريطانية رسـالةً متحمّسـة عن المسلسـل، كما أقـام رئيـس جامعـة مِشِـجن هارولـد شـابيرو (رئيـسي آنـذاك) هو وزوجتـه حفل اسـتقبال كبـيرًا احتفـاءً بالمسلسـل، وأقـام حفلَ عشـاء أيضًا عـلى شرفي. حدث كلّ ذلك وسـط الجدل القائـم (ومنـذ ذلك الوقت ترك شـابيرو جامعة مِشِـجن وأصبـح أول رئيس يهـوديّ لجامعة برنسـتن). مـع ذلـك، تظـلّ الحقيقة هـي أنّ الأمـيركان من غـير اليهود مارسـوا عـليّ الرقابة كـي يحمـوا اليهود مـن الحساسـيات التـي افترضوها.

في كلّ يـومٍ مـن أيـام الأسـبوع ثمّـة شيءٌ يخضـع للرقابـة في الإعـلام الأميركـي، فتُحـرم بعـض البرامـج مِـن التمويـل خشـية أن تثـير حفيظـة المعلنِـين، والمشـتركين، والوطنيّـين والمتعصّبـين الدينيـين من التيـار المجتمعي السـائد، واليهـود المتنفّذيـن، والأغيـار المتنفّذين. وفي حـالات أخـرى يرفـض النـاشرون بعـض المخطوطـات التـي تُقـدَّم إليهـم أو يحذفـون بعـض الأفـكار فيهـا أو يقتطعـون فصـولًا منهـا يُظَـنُّ بأنهـا سـتثير حفيظة بعـض الجماعات المتنفّـذة في الدولـة. وفي الواقـع فـإنّ الرّقابـة في الولايـات المتحـدة مُخَصْخَصـةً، بـما يناسـب منظومـة الـشركات الخاصـة. هكذا تـترك الدولـة الرقابة للسـوق، لقوى العـرض والطلب، فينتـشرُ الرقباء المسـتقلُّون.

التحريض على العنف بين عالمين

مـاذا عـن الحكـم الـذي أصـدره آيـة الله الخمينـي بالموت على سـلمان رشـدي؟ لا شـكّ في أنـه يقـع خـارج المعايـير الغربية للسـلوك المـشروع. لكنّ الجديـد في حُكم آيـة الله الخميني

لا يتمثّل في فكرة القتل عن بعد، وإنما في علانية هذا الحكم. إذْ يبدو الحكم خليقًا بعنوان رواية أجاثا كرِستي الشهيرة إعلان عن جريمة. لو أرادت الدول الغربية أن تقتل شخصًا ما في دولة أخرى، فسيُصبح الأمر جزءًا من عملية سرية قد تقودها السي آي ايه (وكالة المخابرات المركزية الأميركية) أو الإم آي فايف (المخابرات البريطانية)، وقد يُسافر الإسرائيليون من إسرائيل إلى تونس لقتل شخص نائم في فراشه.

في الغرب يستمتع مرتادو السينما كثيرًا بأفلام جيمس بوند، وهو شخصية مُبالغ فيها لشيءٍ قابل تمامًا للتصديق. أما مسلسل المهمة المستحيلة الذي يُعرض على مشاهدي التلفاز الأميركي فينطوي في جوهره على مبدأ القابلية للإنكار: «في حال قُبِض عليك أو على شريكك فسوف يُنكر الوزيرُ أيّ علاقة بك. سيُتلف هذا الشريط نفسه تلقائيًّا بعد خمس ثوان. حظًّا موفقًا يا جِم»*.

وفيما يتعلّق بمحاولات الاغتيال بالتفجير، فليس ثمّة شكّ كبير فيما يبدو في أنّ إدارة رونلد ريجن أرادت قتل الرئيس الليبي معمّر القذافي بالقصف الجوّي ضمن تفجيرات طرابلس عام 1986م، إذْ كانت لدى الطائرات تعليمات بتفجير ما اعتقدوا أنه مسكن القذافي. هكذا وفي محاولةٍ لقتل القذافي قتل الأميركان كثيرًا من الناس، ولم يظفروا بهدفهم الأساسي. لكنّهم مع ذلك قتلوا ابنه المتبنّى. تُرى هل كانت تلك مكافأة تعزّيهم على فشل المحاولة؟ وفي الستينيات تآمر الأميركان أيضًا لقتل الزعيم الكوبي فيدل كاسترو، وربما كان لهذه المحاولة الأميركية لقتل كاسترو دور في اغتيال الرئيس الأميركي جون كينيدي لاحقًا. نذكر أيضًا تصريح الرئيس ريجن مخاطبًا إرهابيين مزعومين بقوله: «يمكنكم الفرار، لكنّكم لن تستطيعوا الاختباء». كان هذا إعلان بأنّ سيادة الدول الأخرى لن تكون ملجأ آمنًا لأعداء الولايات المتحدة. كما اختطف عملاء الولايات المتحدة طائرة مدنية مصرية في أجواء دولية بسبب وجود متّهم على متنها، وانتهكت الولايات المتحدة عمدًا السيادة الإيطالية في سياق العملية نفسها.

---

* المهمّة المستحيلة (Mission: Impossible): مسلسل أميركي شهير أُذيع للمرة الأولى عام 1966م حتى عام 1973م، وعاد في حلقات جديدة من عام 1988م حتى 1990م، وبعد ذلك تحوّل إلى سلسلة أفلام سينمائية شهيرة من بطولة الممثل الأميركي توم كروز. تدور فكرة المسلسل حول «وحدة المهمات المستحيلة»، وهي وكالة تجسسية مستقلة (يُفترض أن لا يكون بينها وبين الحكومة ارتباط علنيّ) تنفّذ عدة مهمات سرّية ضد بعض الطغاة أو المنظمات الإجرامية. وعادة ما تبدأ الحلقات بمشهدٍ لقائد الوحدة وهو يتلقّى تفاصيل مهمّته من شريط مسجّل، ينفجر بمجرّد تشغيل الرسالة والاستماع إليها. (المترجم).

وفيما يتعلق بالجماعة الأوروبية وغضبها الجمعيّ من إعلان الخميني للعنف عن بعد، فإننا لم نشهد مثل هذا الغضب الجمعيّ حين أرسلت إحدى الدول الأعضاء في الجماعة الأوروبية عملاءها لتفجير سفينة رينبو ووريَر في ميناء هادئ في نيوزيلندا. كانت السفينة تابعة لجماعة بيئيّة اسمها جرينبيس (السلام الأخضر Greenpeace) تقوم بحملة احتجاجية ضد التجارب النووية الفرنسية المتكررة في جنوب المحيط الهادي. لذلك قرّرت السلطات الفرنسية أن تلقّن نيوزيلندا والمحتجّين درسًا قاسيًا عبر إرسال عملاء مخابراتها لزرع متفجّرات على تلك السفينة غير المسلّحة، وراح ضحّيتها مُصوِّر من جماعة جرينبيس. كان المقصود من هذه العملية الفرنسية التدميرية إسكات الاحتجاجات المشروعة عن طريق عملٍ يندرج تحت إرهاب الدولة. فهل لجأت الجماعة الأوروبية إلى التهديد بالعقوبات الاقتصادية فيما يتعلّق بإغراق رينبو ووريَر ومقتل المصوّر؟ نعم، كان هناك تهديد بالعقوبات الاقتصادية، ولكنْ ضدّ نيوزيلندا التي انتُهكت سيادتها، وليس ضدّ فرنسا التي انتهكتها.

كانت نيوزيلندا قد ألقت القبض على اثنين من العملاء الفرنسيين المتورّطين في ذلك الاعتداء، وقدّمتهما للمحاكمة وفقًا للمبادئ الغربية التي تضمن المحاكمة العادلة والإجراءات القضائية المعتادة، فصدر الحكم بسجنهما. لم ترضَ فرنسا بذلك، وهدّدت سرًّا بتنفيذ عقوبات اقتصادية ضدّ نيوزيلندا إن هي رفضت تسليم العميلين لسجنٍ يقع تحت السيادة الفرنسية في جُزرٍ مستعمَرة قريبة تابعة لفرنسا. بعد ذلك خرقت فرنسا الاتفاق بكلّ فجاجة وأعادت العميلين المدانَين إلى فرنسا وأفرجت عنهما. واحتُوي استياءُ نيوزيلندا التي خافت أن تُحرم من الوصول إلى أسواق الجماعة الأوروبية.

إذًا فالجماعة الأوروبية نفسها التي دافعت بحماس عن سلمان رشدي ودانت «إرهاب» الخميني العلنيّ، ظلّت صامتةً حين أقدمت إحدى دولها على عملٍ إرهابيّ في حقّ دولة صغيرة صديقة مرتبطة بالمنظومة الغربية أساسًا. كما لم تُبدِ الجماعة أية إشارة على الغضب حين هدّدت فرنسا بحرمان نيوزيلندا من الأسواق الأوروبية، لو رفضت خرق إجراءاتها القضائية فيما يتعلّق بمحاكمة العميلين الفرنسيين المدانَين. بعد أربعة أعوام من ذلك وفي أعقاب تهديد الخميني ضدّ سلمان رشدي، سحب الأعضاء الاثنا عشر في المجموعة الأوروبية سفراءهم من طهران مؤقتًا، لكنهم لم يهدّدوا حتى بإلحاق

شيء من الخزي بفرنسا حين أعلنت باريس الحرب على جماعة ضغط تُسمّى جرينبيس قبل ذلك.

وحين بدأت دول الجماعة الأوروبية تعيد سفراءها إلى طهران في آذار/ مارس 1989م اتّهمها الخميني بالنفاق والانتهازية. فعلى ضوء مواقف تلك الدول في الدفاع عن حرية سلمان رشدي في التعبير من جهة، وفي انتهاك حرية جرينبيس في الاحتجاج من الجهة الأخرى، نجد أنّ الجماعة الأوروبية أبدت بالفعل نفاقًا وانتهازية. لقد استطاع آيةُ الله أن يستشفّ بوادرهم الأخلاقية الزائفة.

ثمّة طريقتان يدبّر بهما الغرب إلقاء القبض على المتّهمين، إما بالاختطاف المباشر أو باستدراج الضحية إلى خارج المياه الإقليمية لدولةٍ ما. إذْ من الضروريّ الالتزام بالشكليات عبر استدراج الضحية إلى خارج المياه الإقليمية إن كانت الضحية داخل دولة صديقة. والمثال اللافت الذي يوضّح ذلك ما حدث للعالم النووي الإسرائيلي مُردخاي فَعْنُونو. يرى كثير من الإسرائيليين أنّ فعنونو ارتكب جريمة الخيانة المزدوجة؛ فقد خان دولته إسرائيل بنشره أسرارًا نووية في صحيفة بريطانية (أيلول/ سبتمبر 1986م)، وخان دِينه اليهودي حين تنصّرَ في الفترة نفسها تقريبًا[5].

اختطف جهاز المخابرات الإسرائيلي فعنونو في الخارج ثم أحاله إلى محاكمةٍ سرّية بتهمة الخيانة. ففي روما استدرجتْه امرأة تنكّرت في شخصية طالبة أميركية اسمها «سِندي» وأغرته بممارسة الجنس معها في شقة أختها. وعندها حُقِن فعنونو بعقارٍ مخدّر واختُطف إلى إسرائيل، وحُكم عليه بالسجن لمدة ثماني عشرة سنة بتهم الخيانة والتجسّس وإفشاء أسرار الدولة[6]. لو أنّ الإيرانيين كانوا على تلك الدرجة من التطوّر في الأساليب كالإسرائيليين لاستدرجوا سلمان رشدي إلى خارج المياه الإقليمية ثم اختطفوه ليُحاكم سرًّا في طهران. من المستبعد طبعًا أنْ تعرض إيران (بثورتها الإسلامية) على سلمان رشدي ممارسة الجنس في مياه البحر الأبيض المتوسط، ولكن كان يمكن مثلاً إغراؤه بمكافأة كبيرة نظير إلقاء محاضرة. وإنْ تسرّب الخبر بمثول مواطن بريطاني أمام محكمة في طهران يمكن للإيرانيين عندها أن يتّهموا رشدي بالتجسّس الثقافي، أو بالتحريض على العنف.

الولاياتُ المتحدة هي الأخرى لجأت إلى استدراج ضحية لاختطافها خارج المياه الإقليمية لدولة صديقة قبل القبض عليها. ومثال على ذلك قضية اللبناني فوّاز يونس

الذي اتُّهم باختطاف طائرة عام 1985م، إذْ اختُطف فوّاز وقضى سبعة عشر شهرًا في عزلة نسبية قبل مثوله أمام القضاء في الولايات المتحدة*.

عن الأدب والفوضى

بطبيعة الحال اعتُبر حُكم آية الله الخميني غيابيًّا على سلمان رشدي بالموت تحريضًا على العنف ضدّ مواطنٍ من دولة أخرى. مع ذلك فما يزال سلمان رشدي على قيد الحياة، في حين قضى عشرون شخصًا آخر نحبهم في شبه القارة التي وُلد فيها سلمان رشدي. من تُرى يحرّض على العنف؟ هل أخفق سلمان رشدي فعلًا في إدراك أنّ ما كتبه يندرج ضمن ما يمكن أن يثير احتجاجات عنيفة في شبه القارة الهندية؟ أم إنه لم يكترث؟ جديرٌ بالذكر أنّه حين قرّرت الهند (على نحوٍ متعقّل) منع الكتاب، ناشد سلمان رشدي رئيس الوزراء الهندي راجيف غاندي لرفع المنع عن كتابه.

قبل ذلك كان مستشارون هنود قد حذّروا سلمان رشدي والناشر الذي طبع روايته من مغبّة نشر الآيات الشيطانية لما يكتنفها من طبيعة تفجيرية. فقد حذّر السيد

* ينصّ الحكم الصادر عن محكمة الاستئناف التي نظرت في قضية فواز يونس في الولايات المتحدة على ما يلي: «في 11 يونيو/ حزيران 1985م ركب [فواز يونس] مع أربعة أشخاص آخرين طائرة الخطوط الملكية الأردنية (الرحلة 402) قُبيل إقلاعها من بيروت. كانوا يرتدون ملابس مدنية ويحملون بنادق عسكرية وذخيرة وقنابل يدوية. سيطر [فوّاز يونس] على قمرة القيادة وأجبر القبطان على الإقلاع مباشرة، في حين قيّد المختطفون الآخرون الضباط السرّيين الأردنيين المكلفين بحماية الطائرة، واحتجزوا الركّاب المدنيين الذين كان من بينهم مواطنان أميركيان. أوضح المختطفون لطاقم الطائرة والركّاب أنهم يريدون من الطائرة الإقلاع إلى تونس حيث كانت تُعقد قمة للجامعة العربية. وقالوا كذلك إنّهم كانوا يريدون اللقاء بوفود القمة وأنّ هدفهم هو إخراج جميع الفلسطينيين من لبنان. وبعد توقّف قصير في قبرص للتزوّد بالوقود توجّهت الطائرة إلى تونس لكنّ السلطات لم تسمح للطائرة بالهبوط. وبعد توقّف آخر في صقلية للتزوّد بالوقود ومحاولة ثانية للهبوط في تونس وتوقّف آخر في قبرص، عادت الطائرة إلى بيروت حيث انضمّ مزيد من المختطِفين إلى الطائرة. ومن بين هؤلاء مسؤول في منظّمة «أمل» اللبنانية والتي يقول فوّاز يونس أنه يأتمر بأوامرها. بعد ذلك أقلعت الطائرة إلى سوريا، ولم يسمح لها بالهبوط فعادت إلى بيروت. عندها أفرج المختطفون عن الركّاب وعقدوا مؤتمرًا صحفيًّا أكّدوا فيه مطالبهم بمغادرة الفلسطينيين لبنان، ثم فجّروا الطائرة وهربوا من المطار.

تمكّنت التحقيقات الأميركية من تحديد هُوية فوّاز يونس بصفته قائدًا للعملية، وشرعتْ جهات مدنية وعسكرية يقودها مكتب التحقيقات الفدرالي (FBI) في وضع خطة للقبض على فوّاز يونس. وبعد الحصول على إذن قضائي بالقبض عليه بدأ مكتب التحقيقات الفدرالي بتنفيذ «عملية جولدينورد» في أيلول/ سبتمبر 1987م. استدرج عملاء مكتب التحقيقات الفدرالي فوّاز يونس إلى يخت في شرق البحر الأبيض المتوسط بعد أن وعدوه بصفقة مخدّرات، واعتقلوه بمجرد عبور اليخت المياه الإقليمية. نقل العملاء فوّاز يونس إلى سفينة عسكرية تابعة للبحرية الأميركية وحقّقوا معه عدة أيام حتّى وصول السفينة إلى حاملة طائرات. ومنها نُقل فوّاز يونس جوًّا إلى قاعدة أندروز التابعة لسلاح الجو، ومنها إلى واشنطن. في واشنطن مثل فوّاز يونس أمام محكمة بتهمة التآمر واحتجاز الرهائن وإتلاف طائرة». وقد حُكم على فوّاز يونس في تشرين الأول/ أكتوبر 1989م بالسجن لمدة ثلاثين عامًا، ثم جرى ترحيله إلى لبنان بعد قضاء ستة عشر عامًا من مدة الحكم. ويمكن قراءة المزيد مما جاء في نصّ الحكم من الوصلة التالية. (المترجم):
http://law.justia.com/cases/federal/appellate-courts/F2/924/1086/224419.

كوشوانت سِنج (مستشار غير مسلم لدار بنجوِن للنشر) الناشر، وقال له إنّ الكتاب قد يؤدي إلى اضطرابات في الهند. وقد نُقل عن زَمير أنصاري ممثّل دار بنجوِن في الهند تأكيده لوصول ذلك التحذير. أما سلمان رشدي نفسه فقد وُلد في الهند وكتب سابقًا عن تقسيم شبه القارة الهندية، وأبدى في كتابٍ سابق له إدراكه لسهولة أن يُقدِم العامة في الهند على قتل بعضهم لأسباب دينية. ولعلّ رشدي كان يعرف تمامًا ما حدث حين نُشرت قصة قصيرة في صحيفة الدِكان هيرالد أسيءَ فهمها على أنها تصوّر النبي محمد كشخصٍ أحمق، فأفضى نشر القصة إلى أحداث شغبٍ ومقتل خمسين شخصًا[6]. وحتى بمنع نشر الآيات الشيطانية في الهند إلا أنها تسبّبت في مقتل ما يزيد عن اثني عشر شخصًا، في البلد نفسه الذي وُلد فيه سلمان رشدي، إضافة إلى مقتل آخرين في باكستان. ولو أنها نُشرت في الهند لتضاعف العدد عشرات المرات. جزءٌ من كلفة التحوّل إلى قرية عالمية هو أنّ التحريض على العنف قد يصبح عابرًا للحدود الإقليمية.

وقد وجد المنع الذي فرضتْه الحكومة الهندية على الآيات الشيطانية دعمًا من عددٍ كبيرٍ من أبرز المثقفين في الهند، سواء أكانوا هندوسًا أم سيخًا أم مسيحيين أم مسلمين. ونشرت صحيفة ذي إنديَن بوست رسالةً وقّع عليها كل من ج.ب دِكشِت (J.P. Dixit) ونسيم إيزيكيل (Nissim Ezekiel)، وجان كلجوتكر (Jean Kalgutker)، وفريندا نبار (Vrinda Nabar)، وفسكر ناندي (Vaskar Nandy)، و ف. رامان (V. Raman)، وآشيم روي (Ashim Roy). فهل كانت حالة المنع الهندي للكتاب أداةً لبناء مجتمعٍ قمعيّ؟ تُجيب صحيفة التايمس الهندية فتقول:

> لا أيها العزيز رشدي، لا نودّ أن نصنع هِندًا قمعيّة. بل على العكس، نحاول بأقصى ما في وسعنا أن نبني هِندًا حرّة يمكننا جميعًا أن نتنفّس فيها بحرّية. ولكنْ لكي نصنع هِندًا كهذه، علينا أن نحافظ على الهند الموجودة. قد لا تكون هذه هِندًا جميلة، ولكنْ هذه هي الهند الوحيدة التي نملكها[7].

الكلمة المكتوبة والقرية العالمية

في جوهر الجدل الدائر حول رواية الآيات الشيطانية ثمّة قوّتان ثقافيّتان ساعدتا بدورهما على إنشاء «القرية العالمية»، فمن بين القوى المعَولِمة قوة اللغة وقوة الدين. لقد أدّى نشوء لغات عالمية بالتأكيد إلى خلق فرص جديدة للكتّاب الذين يكتبون بتلك

اللغـات، إذْ إنهـم حـين ينجحـون يكون المـردود هائلاً. والمسـألة التـي تطرح نفسـها هنا هي مـا إذا كان عـلى الكتّـاب الذيـن يكتبـون بلغـات عالمية مسـؤوليات خاصـة كذلك.

نعـرّفُ اللغـة العالميـة بأنهـا اللغـة التـي ينطـق بهـا ثلاثمائـة مليـون شـخص عـلى الأقل، وتتبنّاهـا عـشر دول عـلى الأقـل كلغـةٍ قوميـة، وتنتـشر في أكثـر مـن قـارة. فاللغـة الهندية مثـلاً لهـا متحدّثـون يفوقـون عـدد المتحدثـين بالفرنسـية، لكنهـا مع ذلك ليسـت لغـة عالمية إنْ أخذنـا مسـألة الانتشـار في اعتبارنـا. والصينيـة كذلـك لهـا متحدّثـون أكثر مـن المتحدثين بالإنجليزيـة، لكنهـا لا تصـل إلى مسـتوى العالميـة لذلـك السـبب نفسـه.

لـو كان سـلمان رشـدي كاتبًا مُلهَـمًا باللغة الهنديـة لما وجد نـاشرًا يعطيه حتـى ربع مليون دولار أميركـي كدفعـة مقدّمـة مـن حقوقـه. ولـو كان سـلمان رشـدي عبقريًّـا يكتـب باللغة الكشـميرية أو الغجراتيـة لأصبـح محظوظًـا إنْ حصـل حتـى عـلى عـشرات الآلاف بالعملة الغربيـة الصعبـة. مـا صنـع مـن مخطوطـة رشـدي اسـتثمارًا يسـتحقّ المليـون ليـس جـدارةً متأصلـة فيهـا بوصفهـا عمـلاً إبداعيًّـا، وإنـما لأنّ مؤلفهـا كان كاتبًـا ناجحًـا أصـلًا باللغـة الإنجليزيـة*. كان المقيـاس التجـاري يعتمـد جزئيًّـا عـلى حجـم السـوق اللغويّـة. وهكـذا، فلئـن كانـت الحقوق تقتـضي الواجبـات، والمكافآت تحمـل معهـا الالتزامات، فـلا ينبغي أن نعتـبر مسـتخدمي اللغـات العالميـة مجـرّد أشـخاص أوفر حظًّـا من غيرهـم. فنحـن مُلزمون بواجـبٍ يتمثّـل في إدراك مـا تنطـوي عليـه العولمـة مـن تبعات.

تتفـوّق اللغـة الإنجليزيـة عـلى لغـات العـالم الثالـث في الكلمـة المطبوعـة أكثـر منهـا في اللغـة المنطوقـة. فالهنديـة ليسـت متخلّفـة كثـيرًا خلـف اللغـة الإنجليزيـة فيـما يتعلـق بعدد المتحدثـين، لكنهـا في مرتبـة أبعد بكثـير من الإنجليزيـة فيما يتعلـق بالقرّاء النوعيّـين. وهكذا فـإنّ الفـارق بـين الهنديـة والإنجليزية في سـوق الكتب أكـبر من ثلاثـة أضعاف الفـارق فيما يتعلـق بالمتحدثـين. مـا نصـل إليه من هـذه العوامـل هو أنّ مفهـوم «الكتـاب الأكثـر مبيعًا» لـه دلالـة مختلفـة في سـياق الكتـب المكتوبـة باللغـات العالميـة، إذْ إنّ حـسّ الإنجـاز يُصبـح شـيئًا مميّـزًا جـدًّا. والمسـألة المطروحـة هنا مرةً أخـرى هي مـا إذا كان حجم الانتشـار العالمي يتطلّـب مقياسًـا مكافئًـا لـه فيما يتعلـق بالحرص والحساسـية.

---

* كان سـلمان رشـدي قـد حقّـق نجاحًـا باهـرًا قبل ذلـك بروايتـه أطفـال منتصـف الليل التـي صدرت عـام 1981م وحصلـت عـلى جائـزة البوكـر، ثـم أصـدر روايـة العـار عـام 1983م التـي دخلـت القائمـة القصـيرة لجائـزة البوكـر، وحصلـت عـلى جائـزة «أفضـل كتـاب أجنبـي» في فرنسـا. (المترجـم، عـن موسـوعة الويكيبيديا).

لقد أصبح الكتاب المقدّس «أكثر مبيعًا» بعد فترة طويلة من حياة مرقس ولوقا ومتّى ويوحنا، فقد كُتب أصلًا بلغات محدودة نسبيًّا. واللافتُ هو أنّ الكتاب المقدّس لم يكن له أن يصبح «أكثر مبيعًا» إلا بعد أن تتمّ عولمة الدين. في كل عشر سنوات (لا سيّما في القرن العشرين) يُترجم الكتاب المقدّس إلى لغاتٍ جديدة. وللمفارقة فإنّ الكتاب المقدّس نفسه هو الذي قال «في البدء كان الكلمة»، فهل للكلمة نهاية؟ بالطبع ليس إنْ كانت «الكلمة» هي الربّ نفسه، ولكن إنْ اعتبرنا «الكلمة» هي الكتاب، فهو ما يزال ينتقل إلى لغات جديدة عَقدًا بعد عقد. يُعدُّ كتاب يسوع بهذا المعنى معجزةً مُترجَمة.

ولكن على أية حال فإنّ الطعن الذي وجّهه سلمان رشدي لم يكن لهذا الكتاب المقدّس، وإنما لكتابٍ عظيم آخر ساعد في تحويل العالم إلى قرية عالمية. فلئن كان الكتاب المقدّس معجزة مترجَمة، فإنّ القرآن انتصارٌ للبقاء. فهو أكثر كتاب يُقرأ بلغته الأصلية في التاريخ، وكل يوم هناك ملايين المؤمنين يقرؤونه أو يرتّلونه في أنحاء العالم. في كلّ ثانية ثمة شفاه في مكانٍ ما على الأرض تحمل كلماته. وفي حين احتاج الكتاب المقدّس والقرآن إلى تحوّل دينيّ كي يصبحا «الأكثر مبيعًا»، احتاج سلمان رشدي في كتابه إلى لغة عالمية. وقد حقّق رشدي نجاحًا كبيرًا حتى قبل أن تصبح روايته حدثًا عالميًّا بعد الحكم عليه بالموت.

فإنْ استفاد مثل هؤلاء الكتّاب المحظوظين من فوائد القرية العالمية، أفلا يجب عليهم أيضًا إدراك ما تقتضيه من مسؤوليات عالمية خاصة؟ لو أنّ روايةً منشورة في لندن أو نيويورك يمكنها أن تؤدي إلى مقتل الناس في كراتشي أو بومباي، هل ينبغي للقانون الدولي محاولة التعامل مع مفاهيم جديدة للتحريض العابر للدول على العنف؟ تُرى هل ينبغي للكتّاب أن يكفّوا للحظة واحدة عن التأكيد على حقوقهم وحريّاتهم ويتأملوا التزاماتهم إزاء المجتمع العالمي ولو مرة واحدة؟

لقد عرضت قضية رشدي هذه المسألة بطريقةٍ درامية جديدة. يمكن لكتابٍ أن يصبح سلاحًا مميتًا، والقلم الذي يكتب ثلاث فقرات مستفزّة في لندن قد يتسبّب في سفك دماء في النصف الآخر من العالم. تُرى متى يكون الكاتب مُذنبًا بالقتل غير المتعمّد؟ هل في وقت الكتابة نفسها؟ هل هذا جزء من الضريبة التي ينبغي لنا أن ندفعها للقرية العالمية؟

عن الدين والعِرق

هـل روايـة الآيات الشـيطانية الكتـاب الأكثر إثـارة للفتنة في السياسـة العالميـة منذ كتاب كفاحـي لهتلـر؟ كان كتـاب هتلر معاديًـا لليهود، في حين أنّ كتاب رشـدي معادٍ للمسـلمين. كانـت لهتلر تطلّعات سياسـية، في حين تبدو طموحات رشـدي في أساسـها أدبيـة وارتزاقية. بيـد أنّ الكتابـين في جوهرهمـا تنفيريّان وسـببان لإثـارة الفتنة من حيث القصـد والتأثير.

في أواخـر عـام 1989م لاقـت ترجمـةٌ عبريّـة لكتـاب هتلـر صعوبـةً في إيجاد نـاشر لها في إسرائيـل. أمـا هتلـر نفسـه فقـد كان يصف نفسـه كاتبًـا، وكان مصـدر دخله الأسـاسي تلك المكافـآت التـي يحصـل عليها مـن مقالاته ومن حقـوق كتابه. وتشـير سـجلاته الضريبية من عـام 1925م إلى 1929م إلى أرقـامٍ تقـترب جـدًّا مـن الحقوق التـي حصل عليها مـن كتابه.

يقـول آلان بولـوك في كتابه هتلر: دراسـة في الطغيان: «...إنّ كتـاب كفاحي مثير للاهتمام جـدًّا لأيّ شـخصٍ يحـاول أن يفهـم هتلر...»[9]. تُـرى هل تُعدّ روايـة الآيات الشـيطانية مثيرة للاهتـمام هـي الأخرى لأي شـخصٍ يحاول أن يفهم سـلمان رشـدي؟ لكنّ كفاحـي لم يصبح «أكثـر مبيعًـا» إلا بعـد أن وصـل هتلر إلى السـلطة. أمـا العنـوان الأصلي للكتاب فـكان أربع سـنوات ونصـف مـن الكفاح ضـدّ الأكاذيب والحماقـة والجبـن. ولا أدري ما إذا كان سـلمان رشـدي يرى نفسـه مكافحًا لسنوات عديـدة ضدّ «الأكاذيـب والحماقة والجبن» الإسـلامية. في حالـة هتلـر قلّص نـاشره آمي ماكـس أمان العنـوان إلى «كفاحي»، وكثّف رشـدي وناشره عنـوان روايته إلى «الآيات الشـيطانية».

إن كان هتلـر قـد آذى اليهـود، ورشـدي آذى المسـلمين، فهـل حمـل الاثنـان نفـورًا مـن السُّـود أيضًـا؟ لا يوجـد شـكٌّ في وجـود «زنجوفوبيـا» [كراهية الزنـوج] لدى هتلـر، ولكن هـل توجـد آثـار مـن «الزنجوفوبيـا» في روايـة سـلمان رشـدي؟ نحتـاج هنـا إلى التطـرّق إلى نقطـة الالتقـاء بـين الدين والعنصريـة. في أوروبـا في العصـور الوسـطى كان الرمـز الدينـي الأعـلى للشـيطان عـلى الأرض هـو محمـد، والرمز العنـصريّ الأعلى للشـيطان عـلى الأرض هو الإنسـان الأسـوَد. بعبـارةٍ أخرى، كان الإسـلام هـو البُعـد الديني الأقصى عـن التقوى، وكان السـواد هـو البُعـد العِرقـيّ الأقـصى عن الإنسـانية.

بعـد ذلـك بوقـت طويـل وصـف الشـاعر رُديـارد كِبلنج السُّـود مـن أبناء المسـتعمرات بأنهـم «نصـف شـياطين، نصـف أطفـال». أما النبـي محُمّـد فقـد اعتُبر لفـترة طويلة شـيطانًا

كاملاً. في وقتٍ لاحق استخدم البِيضُ اسمًا تحقيريًّا للرجل الأسود، ألا وهو «الزنجيّ»، كما استخدموا في العصور الوسطى اسمًا تحقيريًّا لنبيّ الإسلام هو «ماهوند».

يزعم رشدي أنّه مثلما «قَبِل السُّود جميعًا وبفخرٍ ما أعطي لهم من أسماء تحقيرية، وبالمثل فإنّ المتنسّك متسلّق الجبال المتحفّز بالنبوة سيصبح مخوِّف الأطفال في العصور الوسطى المرادف للشيطان: ماهوند»[9]. ويضيف رشدي: «هو ذا، ماهوند رجل الأعمال، يتسلّق جبله الحارّ في الحجاز، وسراب مدينةٍ يومضُ تحته في الشمس»[10]. كما يسلّط رشدي الضوء على بلال بن رباح أول مسلمٍ أسود في التاريخ. يذكّرنا رشدي بأنّ النبي شاهد بلال وهو يُعذَّب بسبب إيمانه بإله واحد. كان الأمرُ أشبه بكونتا كينتي يُجلَد بالسياط كي يتخلّى عن اسمه الإفريقي ويقبل اسمه في العبودية «توبي». وفي رواية الآيات الشيطانية نجد بلالاً وقد أُمر عند معبد اللّات أن يعدّد أسماء الآلهة:

أجاب «واحد»، بصوته الموسيقي القويّ. إنّ جزاء الكفر الموت. سَحَلوه في السوق وقد وضعوا على صدره صخرة كبيرة. كم قلت؟ قال مرة أخرى: واحد. وضعوا صخرة ثانية على صدره. أحدٌ أحد. دفع ماهوند مبلغًا كبيرًا من المال لمالكه لكي يعتقه.

أصبح بلال بن رباح أول صوتٍ عظيم للإسلام. بداية إرثٍ صوتيّ أسود في تاريخ العالم، من بلال وحتى بول روبسن* ومن بعده. لقد بدأت القوة الصوتية السوداء في تاريخ العالم من سيّدنا بلال.

ويبدو أنّ رشدي يُشيد ببلال لثباته على مبدأ التوحيد، وبزعمِ أنّه كان أكثر ثباتًا من النبيّ ماهوند نفسه؛ إذْ إنّ ماهوند (وفقًا لرشدي) قَبِل مؤقتًا بالتثليث الوثني [عبادة اللات والعزّى ومناة تحت الإله الأكبر]. ذُعر بلال لذلك وهتف صائحًا: «لا يمكن لله أن يكون أربعة» (ص107). وقد تبرّأ ماهوند لاحقًا من ذلك واعتبر الآيات التي نزلت في ذلك آيات شيطانية.

من اللافت أنّ رشدي لا يقدّم أية إشادة صريحة ببلال أو بالإسلام بوصفه دينًا متعدّد الأعراق منذ بداياته. فبلال بن رباح يمثّل الأسبقية الكبرى للتعددية العرقية الإسلامية، وذلك قبل أربعة عشر قرنًا من محاولة الرئيس الأميركي إقناع كنيسته في جورجيا بأن

* بول روبسن Paul Robeson (1898-1976م): مغنٍّ وممثّل وناشط أميركي أسود ذو ميول يسارية. اشتُهر بقوّة صوته وأدواره في مسرحيات الكاتب المسرحي الشهير يوجين أونيل. (المترجم).

تصبح متعدّدة الأعراق. هذا ولا يفلح رشدي في مقاومة بعض النعوت ضدّ الرجل الأسود، فيخلق شخصيةً تنظر للرجل الأسود (بلال) على أنه: «الحثالة...العبد بلال، الذي أعتقه ماهوند، وحش أسود ضخم بصوتٍ ينسجم مع حجمه»[11].

في الرواية نجد شخصية «بَعْل» الشاعر والهجّاء، وربما يرى رشدي نفسه في شخصية بعل. فماذا يقول الشاعر بعل للرجل الأسود بلال؟ «إنْ كانت أفكار ماهوند تساوي شيئًا، فهل تظنّ أنها كانت ستلقى قبولًا لدى زُبالة مثلك؟» (ص104). يحاول بلال أن يردّ لكنّ سلمان الفارسي يمنعه. يقول سلمان للرجل الأسود: «فخرٌ لنا أنّ بعل الجبّار اختار أن يهاجمنا»، فيبتسم، ويهدأ بلال، ويستكين (ص104).

وفي الرواية أيضًا نجد تناسخًا لشخصية بلال على شكل أميركيّ أسود متحوّل للإسلام، واسمه بلال إكس (مثل مالكولم إكس). ويبدو أنّ بلال إكس يتبع إمامًا شيعيًّا ثائرًا على شخصية متناسخة من زوجة النبي عائشة، واسمها الامبراطورة عائشة. يمتلك بلال إكس القوة الصوتية نفسها التي كانت عند بلال الأصليّ. وبتأثيرٍ من الإمام لا يكتفي هذا الأميركي الأسود بالرغبة في إعادة كتابة التاريخ، بل إنه لُقِّن أن يثور على التاريخ وأن يعتبره «المسْكِر، صنيعة الشيطان، الشيطان، الكذبة الأكبر—التقدّم والعلم والحق...».

هكذا يُحشَدُ صوت الأميركي الأسود الجميل ضدّ التاريخ. يخطب بلال إكس في ليلة المستمعين (على الإذاعة) فيقول: «سندمّر التاريخ، وحين يتكشّف لنا التاريخ سوف نرى الفردوس هناك بكل عظمتها وضيائها»[12]. لقد لقّن الإمامُ الأميركيَّ الأسودَ أنّ «التاريخ انحراف عن الطريق، والمعرفة وهم...». يقول لنا سلمان رشدي:

> اختار الإمامُ بلالًا لهذه المهمة [الدعائية] نظرًا لحُسن صوته، والذي نجح في تجسّده السابق في اعتلاء قمة الأغاني، ليس مرة واحدة بل مراتٍ عديدة. الصوت قويّ وسلطويّ، صوت يستدعي الإنصات له، ثريّ، مُدرّب جيدًا، صوت الثقة الأميركية، سلاح الغرب الذي انقلب على صانعيه، أولئك الذين يدعمون بقوّتهم الامبراطورة وطغيانها[13].

وحين يعترض بلال إكس، الأميركي الأسود، على هذا الوصف لصوته ويرى أنه يساويه بالامبريالية الأميركية، يضع سلمان رشدي الكلمات التالية على لسان الإمام:

يـا بـلال، إنّ معاناتـك هـي معاناتنا أيضًـا. ولكن حين تنشـأ في بيت القـوّة ينبغي أن تتعلّـم أسـاليبها، أن تتشرّبهـا، في بشرتـك التـي كانـت سـبب اضطهادك. يا لَشـيمة القـوّة، يـا لَصوتها، يـا لَوضعيّتها، وأسـلوبها في أن تكـون عند الآخريـن. إنها مرض يـا بـلال، يصيـب جميع من يقـترب منها. إنْ داسَـك القويُّ فسـوف تُصـاب بالمرض من أخمـص قدميك[14].

هـل يسـخر سـلمان رشـدي مـن الأمـيركان الأفارقـة عمومًـا؟ أم إنـه يهجـو المسـلمين مـن الأمـيركان الأفارقـة؟ أم إنـه يحـطّ مـن قـدر مالكـولم إكـس؟ ولكـن بـما أنّ العديـد من الأمـيركان الأفارقـة المسـلمين يعتـبرون الإسـلام طريقًا نحـو إعـادة الأفْرَقـة، أي العودة إلى الجـذور، فهـل مـا يفعلـه سـلمان رشـدي ببسـاطة هـو مواصلـة احتقاره لجـذوره؟

وفقًـا لألكـس هيلي فقـد كان كونتـا كينتي مسـلمًا. إذًا فقد سـعى ألكس هيـلي إلى البحث عـن جـذوره، أمـا سـلمان رشـدي فقـد أدار ظهـره لجـذوره. نعـود إلى مسـألة مـا إذا كانـت الآيـات الشـيطانية عنصريـةً بقـدر عنصريـة كفاحـي، فنقـول إنّ الجـواب هـو: بالتأكيـد لا. بيـد أنّ ثمـة تيّـارًا مـن الزنجوفوبيـا في الكتابين. كـما أنّ الكتابين معاديـان للسـامية، رغم أنّ كلا منهـما موجّـه ضـدّ قسـمٍ مختلفٍ من الشـعوب السـامية. ففـي حـين أنّ هتلـر كان معاديًا لليهود، نجد تيارًا من العداء للعروبة عند سـلمان رشـدي. لا يسـتطيع رشـدي أن يصدّق أنّ المسـلمين الباكسـتانيين يمكن أن ينـاصروا الفلسـطينيين دون أن يبيعوا أنفسـهم للحكومات العربيـة. يقـول سـلمان رشـدي في روايته السـابقة العار:

...عـن معـاداة السـاميّة، وهـي ظاهـرة لافتـة نـرى فيهـا النـاس الذيـن لم يلتقـوا بيهـوديّ في حياتهـم يطعنـون في جميع اليهـود، من أجـل التضامن مع الـدول العربية التـي توفّـر هـذه الأيام للباكسـتانيين فرص عمـل وعملة أجنبية تشـتدّ إليهـا الحاجة الآن...[15]

ثمـة تيّـار فكـري في جامعـة كورنِل يـرى أنّ الحجّـة القوية لمنـع الآيات الشـيطانية هي في الجانـب الضمنـيّ منهـا حجة قويـة لمنع القـرآن كذلك. وهذا أشـبه بـأن تقـول للإسرائيليين إنكـم إنْ منعتـم كتـاب كفاحـي فعليكـم أن تمنعـوا أيضًـا الكتـاب المقـدّس والتـوراة. بـكل تأكيـد يُعـدّ كتاب كفاحـي وروايـة الآيات الشـيطانية مـن الكتابـات المفعمـة بالكراهية، أما القـرآن والتـوراة فليسـا كذلك.

الخلاصة

في عـام 1971م نـشرتُ روايـةً قدّمـتُ (ضمـن أحداثها) شـاعرًا ميّتًـا أمـام المحاكمة في الـدار الآخـرة. أمـا التهمـة فكانـت هـي أنّ الشـاعر أخضـع إبداعـه لولائـه الإثنـيّ، إذْ إنـه عـرّف نفسـه بصفته مـن الإجبو أولًا، ثـم بصفته شـاعرًا. قدّم هذا الشـاعر حياتـه دفاعًا عن أسـلافه، وماتت معـه ربّة شِـعره[16].

ولـو قُـدِّر لسـلمان رشـدي أن يُقتـل بسـبب الآيـات الشـيطانية، فـإنّ التهمـة التـي قـد يواجهـا في الـدار الآخـرة هي العكس تمامًـا من تهمة شـاعر الإجبو. وفي حين قرّر كرسـتفر أوكِجبـو قبـل مماتـه أنه من الإجبـو أولًا ومبدعًا ثانيًا، فقد قرّر سـلمان رشـدي أنـه مبدع أولًا ومسـلم هنـديّ ثانيًـا. وفي حـين قـدّم أوكِجبـو انتـماءه الإثنـيّ عـلى إبداعـه الفنّي مـن حيث التقديـس، فقـد قـدّم سـلمان رشـدي إبداعـه الفنّـي قبـل جماعتـه مـن حيث الـولاء. بيـد أنّ الآيـات الشـيطانية ليسـت قضية «فنٌّ مـن أجل الفـن»، أليس كذلـك؟ والروايـة بالتأكيد لها اهتمامـات اجتماعيـة وثقافية، أليـس كذلك؟ ترفع هـذه الروايـة مُتعة الفنّ فـوق ألم المجتمع، ويُخضِـع رشـدي غضـب المسـلمين المؤمنـين لمرتبة أدنـى من دغدغـة القـرّاء الغربيين.

كان عـلى سـلمان رشـدي أن يعـرف أنّـه لا توجـد ثقافـة عظيمـة يمكـن إصلاحهـا عـبر إهانتهـا. إنّ النهـج الأفضـل للإصـلاح هو إعـادة ترتيب القيم داخـل الإطار الموجـود. فإذا أردتَ أنْ تجعـل الأمـيركان يصوّتـون لحقـوقٍ متسـاوية للمـرأة، سـيكون من غير المفيـد أبدًا أن تقـول لهـم إنّ آباءهـم المؤسسـين، من واشـنطن وحتى جيفرسـن وغيره، لم يكونوا سـوى خنازيـر شـوفينية ذكوريـة (حتـى وإن كانـوا كذلـك). مـن الأفضـل أن تقول للأمـيركان إنّ منـح النسـاء حقوقًـا مسـاوية للرجـال هـو غايـة الحكمـة والإرث الـذي وضعـه الآبـاء المؤسسـون (أي إعـادة تفسـير «كل الرجـال خُلِقـوا سواسـية»).

يقـول رشـدي إنّ روايتـه ليسـت عـن الإسـلام وإنما عـن الهجرة، بيد أنّ الإسـلام نفسـه في جـزء منـه دين يتعلـق بالهجرة واللجـوء الآمـن. فالتقويم الإسـلامي لا يبدأ بمولـد النبي محمـد، ولا يبـدأ بوفـاة محمد، ولا يبـدأ بتاريـخ نزول الوحـي (وهو يـوم البعثـة النبوية)، بل يبـدأ باليـوم الـذي هاجر فيه محمد مـن مكة إلى المدينـة. إذًا فمبـدأ اللجوء الآمـن محتفى به في مفهوم «الهجرة» في الإسـلام.

هل الإسلام ضدّ الكتّاب؟ في رواية رشدي يقول النبي ماهوند إنه لا فرق بين الكتّاب والعاهرات. صحيحٌ أنّ بعض الكتّاب يمارسون العهر، وقد اتُّهم رشدي نفسه بذلك إذْ أثرى على حساب كرامة الآخرين. هل كان بإمكان رشدي أن يكتب رواية أكثر احترامًا للإسلام وفي الوقت نفسه تنتقد ذلك التراث؟ بالطبع كان يستطيع. يقول رشدي نفسه في روايته الأخرى العار: «...كل قصة يختار المرء أن يحكيها تنطوي على ضربٍ من الرقابة، إذْ إنها تمنع سرد قصص أخرى»[17].

مع ذلك يسخر رشدي من الهجرة، ويجعل شاعره «بعل» يؤلف أنشودةً توديعية بعد رحيل ماهوند من الجاهلية (أي مكّة). «كيف تبدو اليوم فكرة الإسلام؟ فكرة مليئة بالخوف. فكرة هاربة»[18]. بالطبع لم يعرف رشدي أنه في غضون أشهر من نشر هذا الكلام سيختبئ هو نفسه، ويُصدر آية شيطانية اعتذارية من مخبئه. فكرة هاربة.

انشغل الغربيون في البحث عن الدوافع وراء ردود فعل المسلمين. هل يعود ردّ الفعل الإيراني إلى معركة بين المعتدلين والمتعصبين؟ هل كان راجيف غاندي يغازل أصوات المسلمين في الهند؟ هل كان المسلمون يُضعفون من مكانة بينظير بوتو في باكستان عبر سلمان رشدي؟ أما دوافع الكاتب سلمان رشدي فنادرًا ما تهمّ المراقبين السياسيين في الغرب. في الجهة المقابلة نجد أنّ المسلمين حائرون أكثر في البحث عن دوافع الكاتب بدلاً من دوافع المتظاهرين في شوارع دكا أو كراتشي. يجد الغربيون صعوبة في استيعاب غضب المتظاهرين والمنع الحكومي، ويجد المسلمون صعوبة في استيعاب ما يعتبرونه خيانة ثقافية من الكاتب. ولكن هل كان دافعًا كافيًا للخيانة الثقافية أن يتقاضى الكاتب كما قيل أكثر من 800 ألف دولار كدفعة مقدّمة كي يسخر من الإسلام؟ يشير آخرون إلى أنها كانت 800 ألف جنيه استرليني، أي ما يقارب 1.5 مليون دولار أميركي قبل أن يُثار الجدل حول الرواية بسبب الفتوى الإيرانية.

أما عن القول إنّه لا يمكن للمرء أن يشعر بالسخط من كتاب إلا لو قرأه بنفسه، فأقول: منذ متى؟ هناك ملايين المسيحيين المسلمين الذين لم يقرؤوا من الكتاب المقدّس سوى بضع صفحات. هناك بالطبع مسلمون يمكنهم قراءة القرآن دون أن يفهموا ما يقرؤون. وهناك يهود مؤمنون لا يعرفون من التوراة سوى بضعة مقتبسات. والكثير من أولئك الذين لديهم نظريات حول آية الله الخميني لا يعرفون كلمة واحدة من الفارسية.

كم عدد الذين يعرفون من التجربة المباشرة أنّ الخميني أصدر فعلًا الحكم بالموت على سلمان رشدي؟ ماذا عن أولئك المسلمين الذين قرؤوا الرواية؟ هناك افتراض بأنّ جميع المسلمين الذين انتقدوا سلمان رشدي لا بدّ أنهم جاهلون باللغة الإنجليزية أو غير قادرين على فهم الأدب الرفيع.

إنّ الديانة التي تحمل أكثر الكتب تقديسًا في التاريخ لديها حساسية من الكتب التي يمكن أن تنتهك قدسيته. ولكن لماذا يُعدّ القرآن أكثر كتاب مقدس؟ أولًا، لأنه يُستخدم خمس مرات في العبادات اليومية، عند محطة الباصات في إندونيسيا، أو في السوق في كراتشي، أو في الحقول الخضراء في نيجيريا، أو في المدرسة في تركيا، وكذلك في المسجد في سوريا. ثانيًا، هناك مليار إنسان ينظرون إلى هذا الكتاب على أنه كلمة الله، وليس الإنجيل برواية مرقس أو متّى. ثالثًا، القرآن معجزة شخصٍ أمّي يتلو أكثر كتاب مقروء بلغته الأصلية في التاريخ. رابعًا، كان للقرآن تأثير كبير في استقرار اللغة العربية، وقد جمع بين عقيدة أنه لا يمكن تقليده واستقطاب محاولات التقليد.

ولكن بعد أن قلنا كل هذا، نقول إنّ على المسلمين أن يناشدوا القادة الإسلاميين في إيران لإلغاء حكم الإعدام، واستبداله باللعن في أسوأ الأحوال. في بريطانيا أبدى الدكتور زكي بدوي رئيس مجلس الأئمة والمساجد ومجلس الشريعة الإسلامية إدانته لكلٍ من تجديف رشدي في روايته وحكم آية الله الخميني على الكاتب. يقول الدكتور زكي بدوي:

> نعم، يمثّل الخميني نظرة المسلمين جميعهم بأنّ سلمان رشدي في الظاهر مجدّف، مهرطق. ولكن لا الخميني ولا أي سلطة مسلمة أخرى تملك صلاحية الحكم على رشدي بالموت. عليّ القول بكلّ ما أملك من صلاحية إنّ أي شخصٍ يسعى أو يحرّض على قتل رشدي فإنه يرتكب جريمة في حقّ الله وفي حقّ الشريعة الإسلامية.
>
> وحتى لو حُكم عليه حكمًا مشروعًا بالموت، فلا ينفّذ الحكم إلا السلطات الإسلامية المختصة، ولا يمكنك في الإسلام أن تصدر أي حكم، ناهيك عن الإعدام، دون محاكمة كاملة. من غير المقبول في الإسلام محاكمة أحدٍ في غيابه. وتتفق تعاليم الأقلية الشيعية والأغلبية السنية التي أنتمي إليها في هذا الأمر.

وحتى لو حوكم رشدي، فليس من المؤكد أن يُحكم عليه بالإعدام. لقد تسامح النبي نفسه مع كثيرين من الذين ارتدوا عن الإسلام لكنهم لم يشكلوا خطرًا على الدولة. أما من قُتلوا فبسبب تمرّدهم على الدولة، وليس بسبب معتقداتهم.

وأكّد الدكتور بدوي على أنه حتى لو أُدين سلمان رشدي بالكُفر، فستكون لديه فرصة أن يُستتاب، ووفقًا لبعض العلماء فيُمكن أن تُعطى له فرصة إعادة التفكير في معتقداته طوال حياته. لقد سبّب كتاب رشدي «جرحًا عميقًا للغاية»، «بيد أنّ العلاج هو عدم قراءته»[19].

إن كان لا بدّ من إصدار حكمٍ ما، فلعلّ الحكم باللعن الديني أفضل من الحكم بالإعدام، والأفضل منهما هو ترك أمر سلمان رشدي لله. نعم، يمكننا أن نمنع أدب الكراهية إن اقتضت الحاجة، ولكن علينا أن نحبّ الكاتب بوصفه أخًا في الإنسانية. ينبغي أن نتذكّر أنّ أول كلمة نزلت من القرآن كانت «اقرأ». لقد وُلد الإسلام بأمرٍ بالقراءة، وبروح هذه الآية الأولى ينبغي أن يكون ردّ المسلمين هو الاحتفاء بالكلمة المكتوبة.

الهوامش

1. كُتب عن ذلك في صحيفة نيويورك تايمس بتاريخ 20 آذار/ مارس 1989م.
2. انظر: Encyclopedia Britannica, 1979, Vol. 16, p. 630. وانظر أيضًا:

Arnold Kettle (editor), *Shakespeare in a Changing World* (New York: International Publishers, 1964).

3. نفسه، ص629-630. وللاطلاع على رأي تشكيكي مشابه فيما يخصّ النبي محمد والقرآن، انظر:

Patricia Crone and Michael Cooke, *Haggarism* (Cambridge: Cambridge University press, 1977).

4. *New York Times*, 26 october 1986.
5. *Time* magazine, Vol. 131, 11 April 1989; *Newsweek*, Vol. 110, 7 September 1987, p. 41.
6. انظر الرسالة التي نشرها رافندر:

H. V. Ravinder, *New York Times*, 26 February 1989. "The Week in Review", p. 22.

7. Quoted by Rafiq Zakaria, *Al-Qalam*, November-December 1988.
8. Alan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny* (New York: Harper and Row, 1964), p. 122.
9. *The Satanic Veres*, p. 93.
10. نفسه.
11. *The Satanic Verses*, p. 101.
12. نفسه، ص210.
13. نفسه، ص211.
14. نفسه.
15. Salman Rushdie, *Shame* (London: Jonathan Cape, 1983), p. 72.
16. Ali Mazrui, *The Trial of Christopher Okigbo* (London: Heinemann Educational Books, 1971).
17. *Shame*, p. 73.
18. *The Satanic Verses*, p. 126.
19. *Guardian*, 2 February 1989.

5

النماذج الأخلاقية للقوى العظمى

حين نتحدث عن القوى العظمى، فإنّ أكثر ما يُزعج في هذا الموضوع من الناحية الأخلاقية هو وجود قوتين عُظميين فقط في الوقت الحاضر [الثمانينيات]، وقد تغذّت هذه الثنائية على ازدواجية أخلاقية سنأتي على تفصيلها. وعلى أية حال فإنّ العدد «2» في الشؤون السياسية يُضفي دلالات التضادّ والانشقاق، كما يوحي بثنائيّات منها ثنائية المؤمن والكافر، واليهودي وغير اليهودي، والعبد والحرّ، والصديق والعدوّ. ومن رحم هذه الثنائية وُلد النموذج الأخلاقيّ الذي يصوّر الشرّ في محاربة الخير. حريٌّ بالذكر أنّ القوّتين العظميين عالقتان في تاريخ الثنائية هذه، وحِيال هذه الثنائية تحديدًا يتعيّن على العالم الثالث أن يتعامل مع القوى العظمى. ومن المؤكّد أنّ الميول الأيديولوجية جزء أساسيّ من تكوين أخلاقيّات القوى العظمى؛ فالمفروض من الاشتراكية أن تكون إعادة توزيعٍ للقوة الاقتصادية لصالح المعوزين، والمفروض من اللبرالية أن تكون إعادة توزيعٍ للقوة السياسية لصالح المهمّشين.

لا ريب في أنّ الولايات المتحدة كيان سياسي لبرالي على المستوى الداخلي، ولكنْ إنْ نظرنا إلى المستوى الدوليّ هل نجد السياسة الأميركية تسعى إلى إعادة توزيع القوة السياسية لصالح الأمم المهمّشة؟ والاتحاد السوفييتي نظام اشتراكي في الداخل، ولكنْ على المستوى الدوليّ هل تعمل السياسة السوفييتية على إعادة توزيع القوة الاقتصادية لصالح الأمم المعوزة؟ على الرغم من أنّ الاتحاد السوفييتي يقرّ بعقيدة الحتمية

الاقتصادية، فإنّ أثَره في التغيير الاقتصادي في العالم الثالث ضئيلٌ للغاية. وعلى الرغم من العقيدة اللبرالية للولايات المتحدة، فإنّ أثرها في تحرّر العالم الثالث سلبيٌّ، أسوأ من مستوى الضآلة. ثمة أسباب متأصّلة لهذه التناقضات العَقَدية سنسلّط الضوء عليها فيما يلي.

القوى العظمى وإعادة التوزيع الاقتصادي

حتى في مرحلة ما بعد الاستعمار كان للاتحاد السوفييتي وحلفائه الاشتراكيين دور أصغر بكثير من دور الغرب في التنمية الاقتصادية لإفريقيا مثلاً، وهناك عدة أسباب جعلت العالم الرأسمالي أكثر ارتباطًا من الناحية الاقتصادية بإفريقيا والمناطق النامية الأخرى من ارتباط المعسكر السوفييتي بتلك المناطق. فأولًا، النظام الاقتصادي العالمي تحكمه الرأسمالية العالمية، وقوانين التبادل الدولي مستقاة من الرأسمالية بما في ذلك النزعة القوية إلى قوانين العرض والطلب واستقلال قوى السوق، كما أنّ الاتفاقيات الدولية للتعامل الاقتصادي تُعدّ جزءًا من القاموس الغربي بما فيها الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة (الجات)، علاوة على أنّ أهم عملات الصرف الدولية هي عملات غربية يتزعمها الدولار الأميركي، ناهيك عن أنّ أهمّ المصارف التجارية هي بطبيعتها رأسمالية تطرح مديونيات متوالية لدولةٍ تلو أخرى من دول العالم الثالث. والمصارف التنموية تخضع لسيطرة الغرب، وعلى رأسها البنك الدولي الذي جرت العادة أن يرأسه أميركيّ، إلى جانب صندوق النقد الدولي الذي جرت العادة أن يكون مديره العام من غرب أوروبا. وعلى الرغم من أنّ دول العالم الثالث في مواجهاتها مع صندوق النقد الدولي قاومتْ شروط المؤسسة في بعض الأحيان[1]، فإنّ معظمها شاهد سرابًا مضلّلا، فاستسلم لذلك الوهم اللذيذ في نهاية الأمر.

وتُعدّ غانا في عهد حكومة رولنجز الثانية (منذ نهاية 1981م) مثالاً كلاسيكيًّا للدولة التي تأخذ دواءً من صندوق النقد الدولي، ثم تشاهد الوعود تذروها الرياح. هكذا أُجبر رولنجز بعد سنتين من الانهيار الاقتصادي المستمر والجوع على التوجّه إلى صندوق النقد الدولي عام 1983م. وقد اقتضى «برنامج الإنعاش الاقتصادي» في غانا (الخاضع لأوامر صندوق النقد) تخفيض قيمة العملة وتقليل الإنفاق على الخدمات الاجتماعية والتعليم، أي إنه كان بمثابة الدواء الذي كاد أنْ يفتك بالمريض.

أمـا الرئيـس التنـزاني جوليـوس نيريـري فلم يتصالح مـع فكـرة أن تأخذ بـلاده دواءً من صنـدوق النقـد الـدولي كإجـراءٍ علاجـيّ لأمراضهـا الاقتصاديـة المزمنة. ففي عـام 1985م رفـض نيريـري بنـود اتفاقيـة قـرضٍ مُقترحـة مـع صنـدوق النقد الـدولي، وقـدّم اسـتقالته لاحقًـا في العـام نفسـه. أمـا الرئيـس الجديـد عـلي حسـن موينيِـي فقـد قبـل باتفاقيـةٍ مـع الصنـدوق في تموز/ يوليـو 1986م لإلغاء القيود عـلى الواردات، وتحرير التجـارة الداخلية، وتخفيـض قيمـة العملة، وتخفيـض الإنفاق العـام. وبمقتضى هـذه الاتفاقية اضطُـرّت تنزانيا إلى دفـع مبالـغ عاليـة للـواردات، في الوقت الـذي كانت فيه أسـعار السـلع الزراعية تتراجع في السـوق العالمية.

وفي زائـير أعلـن الرئيس موبوتو سـيسي سـيكو رفـض بلاده توقيـع اتفاقيـة طويلة الأمد مـع صنـدوق النقـد الـدولي، فقال في كلمـة له بتاريـخ 29 تشريـن الأول/ أكتوبـر 1986م: «لا يمكـن لدولـةٍ شـابّة أن تمـضي إلى مـا لا نهايـة في التضحيـة بـكلّ شيء مـن أجـل خدمـة دَيـنٍ خارجـي». وكانـت زائـير بذلـك تحـذو حـذو بـيرو قبل شـهرين عندمـا قـرّرت تحديد مدفوعـات الدَيـن الأجنبـي عنـد 10 بالمائـة مـن مدخـول الصـادرات، ووضعـت برنامجًـا اقتصاديًـا خاصًـا بهـا. وسرعـان مـا جـاء الـردّ مـن صنـدوق النقـد الـدولي والبنـك الدولي بإيقـاف المدفوعـات المجدولـة لزائير.

وفي زامبيـا، تلـك الدولـة التي تعـاني من هبوطٍ مسـتمر في أسـعار النحاس العالميـة، قَبِل الرئيـس كِنِيـث كاونـدا الدعـم مـن صنـدوق النقـد الدولي مـن عـام 1975 حتـى 1985م، إلا أنّ الصنـدوق أصرّ في عـام 1985 عـلى زامبيـا بـأن تتبنّـى برنامـج تقشّـف كاملٍ يشـمل إيقـاف التحكّـم بالأسـعار ورفـع الدعـم عـن الغـذاء والبـترول. ونتيجـةً لذلـك تضاعفتْ أسـعار المـواد الغذائيـة الأساسـية، واندلعـتْ أعـمالُ شـغبٍ أدّت إلى وَفَيـات في منطقة حزام النحـاس عـام 1987م. فـما كان مـن الرئيـس كاونـدا إلا أن أعـاد الدعـم للمـواد الغذائيـة وأوقـف العمـل بخطّـة صنـدوق النقـد الـدولي، وحدّد نسـبة خدمـة الديـن عنـد 10 بالمائة مـن مداخيـل النقـد الأجنبـي، وذلـك في شـهر أيـار/ مايو مـن العام نفسـه. أفـضى ذلك إلى انتقـام صنـدوق النقـد الـدولي مـن زامبيـا، ففي شـهر أيلول/ سـبتمبر أعلـن الصنـدوق أنّ زامبيـا «غـير مؤهلـة» للحصـول على دعـم مالي إضـافي. وقـد أطلق كاونـدا برنامـج إنعاش اقتصـادي محـلّي مبنـيّ عـلى «النمو مـن مواردنـا»، غـير أنّ الاقتصـاد الزامبي لم يبـدِ علامات

تطوّر كثيرة لعدة سنوات، وقد يؤدي النقص المتفاقم في النقد الأجنبي إلى إجبار زامبيا على العودة إلى صندوق النقد الدولي.

وفي الحقيقة فإنّ أميركا اللاتينية هي التي حقّقت نجاحًا أكبر في التصدّي لصندوق النقد الدولي، أو على الأقل تعديل الشروط التي يفرضها. فالمكسيك مثلاً استفادت منذ عام 1982م من عدة اتفاقيات مع الصندوق والمصارف المركزية الغربية والحكومة الأميركية، لتلافي الإفلاس وإعادة جدولة الدَين الأجنبي. أما الأرجنتين فقد خضعت لضغوط الصندوق لتنفيذ برنامج تقشف يغلّ يد الحكومة في الإنفاق العام، ولكن في عام 1987م أقرّ الصندوق اتفاقيةً طويلة الأمد لإعادة جدولة الدَين الأرجنتيني، ما أزاح عن الأرجنتين الهمّ الكبير في تسديد معظم مدفوعات رأس المال إلى عام 1992م. مع ذلك فلم تجنِ الأرجنتين من هذه الاتفاقية سوى فائدة طفيفة على المدى القصير، إذْ أصبحت الأرجنتين في عام 1988م تدين للمصارف بـ4.8 مليار دولار من الفوائد، أي أكثر من ضعف المداخيل المتوقعة من الصادرات الأرجنتينية.

لعلّ بيرو تكون أبرز الأمثلة اللافتة على دول العالم الثالث المستعدة للتصدّي لصندوق النقد الدولي. ففي عام 1985م قال الرئيس المنتخب آلن جارسيا للمصارف الغربية والحكومات الدائنة أنّ بيرو ستدفع دَينها الأجنبي البالغ 14 مليار دولار حسب ما تراه مناسبًا لها. وفي شهر آب/ أغسطس حدّدت بيرو نسبة المدفوعات للدائنين من مداخيل الصادرات عند 10 بالمائة، وهو المثال الذي حذت حذوه زائير وزامبيا كما رأينا. وقد برّر جارسيا ذلك بالقول إنّ الدَين «نتاجٌ للتبادل غير المتكافئ بين موادنا الخام والمنتجات الصناعية في البلدان الغنيّة». وأشار إلى أنّ عبء الدين الأجنبي لبيرو أصبح لا يُحتمل بسبب قيود الحماية الجمركية التي تفرضها الدول المتقدمة على صادرات بيرو، والمبالغة في قيمة الدولار الأميركي، وما أسماه الارتفاع «التعسّفي غير العادل» لمعدلات الفوائد «فقط لحل مشكلة العجز المالي لدى الدول الكبيرة الدائنة».

وفي أول حضورٍ للرئيس جارسيا في الجمعية العامة للأمم المتحدة بنيويورك في أيلول/ سبتمبر 1985م صرّح بأنّ أميركا اللاتينية تواجه خيار «الدَين أو الديمقراطية». قال في كلمته: «لا يمكن أبدًا لأيٍ من دولنا أن تسدّد الدَين الأجنبي؛ لأنّ الجهد المبذول لخدمة الدَين في الوقت المحدد سيضيّق الخناق على ديمقراطياتنا ليحشرها بين الشقاء والعنف».

ظلّت حكومة جارسيا ترفض سياسات التعديل الاقتصادي المدفوعة من صندوق النقد الدولي، وبدلاً من ذلك أطلقت برنامج إنعاشٍ اقتصادي يشمل تجميد الأسعار لخفض نسبة التضخّم وارتفاع الأجور، والدعم المؤقت للدخل لتحفيز الطلب، وضمان المدفوعات والقروض المدعومة لتحفيز النمو الزراعي، وتخفيض نسبة الفائدة، وفرض إجراءات حمايةٍ لدعم الإنتاج الصناعي. وقاد هذا البرنامج إلى نموّ اقتصادي يقترب من 9 بالمائة في عام 1986م.

لكنّ المؤسسات المالية الدولية ذات الهيمنة الغربية انتقمت من بيرو. في أيلول/ سبتمبر من عام 1986م أعلن صندوق النقد الدولي أنّ بيرو «غير مؤهلة» للحصول على مزيد من القروض بعد أن فشلت في تسديد المدفوعات المتأخرة. وفي عام 1987م أوقف البنك الدولي المدفوعات لبيرو. هكذا إذًا اجتمعت الجهود لخنق الفرص التجارية لبيرو مع الدول المتقدمة، وأفضى العجز عن زيادة الصادرات إلى انحسار شديد في مداخيل النقد الأجنبي في عامَي 1987م و1988م. ومع ارتفاع نسبة التضخّم مرة أخرى تشهد بيرو صعوبات اقتصادية شديدة للغاية.

وفيما يتعلق بالأسواق التي تفتح أبوابها لمنتجات العالم الثالث فهي غالبًا أسواق غربية، فدول إفريقيا وأميركا اللاتينية وجنوب آسيا تحديدًا تجاهلت فرص التجارة مع جيرانها الأقربين؛ نظرًا للبُنية الاستعمارية لاقتصاداتها الموجهّة للخارج، وهذا بدوره كرّس التدفق التجاري من الشمال للجنوب ومن الجنوب للشمال. هناك أيضًا ذلك التفاعل التبادليّ في طبيعة الإنتاج العالمي، ففي حين أنّ عبقرية الاشتراكية تكمن في التوزيع، إلا أنّ الرأسمالية هي التي جسّدت عبقرية الإنتاج. لا يوجد نظام في التاريخ البشري أبدى قدرة على التوسّع الاقتصادي أكثر من الرأسمالية، وإحدى نتائج ذلك أنّ الغرب ينتج ما «يحتاج إليه» العالم الثالث أكثر بكثير من المعسكر السوفييتي، كما أنّ جودة المنتجات الغربية في العادة أفضل من المنتجات الشرقية المقاربة لأسعارها. هذا وعادة ما تكون التقانة المدنية أكثر تطورًا في الغرب، كما أنّ الإنتاج الكبير ومفهوم المردودية يضمنان إيجاد أسعارٍ أكثر تنافسية في البضائع المباعة للعالم الثالث.

وفي سياق التأثير الغربي على تنمية العالم الثالث نفسه يأتي دور المعونات الخارجية والأعمال الخيرية الدولية. وقد ظلّ العمل الخيري في كثير من الأحيان الحلّ التقليدي

الـذي تقدّمه الرأسـمالية لمشـكلات سـوء توزيـع الثـروة، وفي داخل العـالم الغربي نفسـه كان العمـل الخيري بمثابـة كفّـارة يكفّـر بهـا الغـربُ عـن نفسـه أمـام الضمـير المسـيحي. وعلى صعيـدٍ أكثـر نفعيّـة، كان العمـل الخيري يُسـتخدم لتبديـد معاناة الفقـراء، وتبديد اسـتيائهم أيضًـا. وداخـل التركيـب الطبقـي للمجتمـع الرأسـمالي كان العمـل الخـيري جـزءًا مـن اسـتراتيجيةٍ لاحتـواء الطبقـات الأدنـى وتعزيـز الـولاءات، فالعمـل الخـيري يجعـل الفقراء أكثـر ولاء في الوقـت الـذي يسـتجيب فيـه زعماؤهـم لإغـراء الصعـود في السـلّم الطبقـي.

ينطلـق الغـرب مـن الأسـباب الرئيسـة الأربعـة لتقديـم المعونـات الخارجيـة (العمـل الخـيري، والتكافـل، والاحتـواء، والمصالـح الخاصـة) وفقًـا لمـا تقتضيـه كل حالة. وبشـكلٍ عـام يمكننـا القـول إنّ الـدول الإسـكندنافية وهولنـدا تحتـل مرتبـة عاليـة في منـح المعونات لأسـباب خيريـة خالصـة، مثلهـا مثـل العديـد مـن الجماعـات الإنسـانية غـير الحكوميـة في العـالم المسـيحي. أمـا المعسـكر السـوفييتي فليـس لديـه مـا يـوازي ذلـك في مجـال المعونـات والإحسـان[2]. فمـن ناحيـة، ألغى الإلحاد السـوفييتي الرسـمي مؤسسـات التبشـير الكنسـية التـي كان يمكـن أن تـزاول أعمالهـا في العالم الثالـث، وينبغي أن نتذكـر أنّ التبشـير الغربي قد حـوّل تركيـزه مـن حفظ الـروح من أجـل الحياة الآخـرة إلى حفظ الحيـاة هنـا والآن [في هذه الحيـاة الدنيـا]، فـكان هنـاك تحـولٌ مـن التركيز عـلى الخـلاص إلى التشـديد على الإحسـان.

كـما يفتقـر النظـام السـوفييتي أيضًـا إلى مؤسسـات خيريـة خاصة غـير دينية، كمؤسسـة فـورد ومؤسسـة روكفِلَـر [في الولايـات المتحـدة]، أو منظـمات إغاثة مثـل منظّمة أوكسـفام [بريطانيـة الأصـل] وغيرهـا مـن منظـمات الإغاثـة مـن المجاعـات. ناهيـك عـن أنّ النظـام الضريبـي السـوفييتي غـير مجهّـز لتقديم حوافز ضريبيـة لأولئك الذيـن يودّون القيـام بأعمال خيريـة، بـل إنّ النظـام لا يعـترف حتى بوجـود المليونـيرات فيه.

هنـاك أيضًـا موقـف الاتحـاد السـوفييتي الـذي يفيـد بـأنّ التأخـر [التنمـوي] في العـالم الثالـث مـا هـو إلا نتـاج للامبرياليـة الغربيـة، وينبغـي تصحيـح هـذا التأخـر بالتعويضـات الغربيـة. في الحقيقـة، وإن تحرّينـا الصـدق فـإنّ معظـم علـل الاقتصـادات الإفريقيـة وفي أمـيركا اللاتينيـة وجنـوب آسـيا تُعـزى بشـكلٍ مبـاشر إلى إرث الامبرياليـة الغربيـة، ومـن ذلـك التشـويهات الاقتصاديـة كالتشـديد المفرط عـلى زراعة المحاصيـل النقديـة*، والميل إلى

---

* المحاصيـل النقديـة (cash crops) مصطلـح زراعـي/ اقتصـادي يُقصـد بـه المحاصيل التي تُزرع لبيعها والاسـتفادة مـن ربحهـا، في مقابـل المحاصيل التي تُزرع لأغراض أخرى كتلبيـة الاحتياجات الغذائيـة للمُزارع أو القريـة. (المترجم).

الزراعة ذات المحصول الواحد، وتوجّه التجارة من الشمال للجنوب، والتحيّز الحضري في برامج التنمية، والتحيز للنخبة في ترتيب الأولويات. كما أنّ مشكلات العالم الثالث المتعلقة بميزان المدفوعات وميزان التجارة وعائدات التصدير المتذبذبة وتراكم الديون، كلها مترتبة على تلك المسببات الاستعمارية[3]. لذا يشعر الاتحاد السوفييتي أنه لا ينبغي للدول الاشتراكية أن تخلّص الغرب من مواجهة مسؤولياته بعد الاستعمارية في تلك المناطق. ومع ذلك فحتى لو وُجدت الإرادة لدى الدول الإشتراكية، فإنها لا تستطيع تعديل النظام الدولي لصالح المحرومين، فالغرب مسيطرٌ على الاقتصاد العالمي. لا يملك الاتحاد السوفييتي ما يكافئ الاستثمارات الخاصة للعالم الغربي في الدول النامية، وبالتالي ليس للنظام السوفييتي شركات متعددة الجنسيات بإمكانها أن توازن أنشطة روّاد الأعمال الغربيين. باختصار، لا توجد في التجربة السوفييتية صورة مكافئة للمشاريع الغربية الخاصة في العالم الثالث.

وأخيرًا هناك الاعتقاد السوفييتي الراسخ بأنّ ظروف التأخر هي أرضية خصبة للثورة الاجتماعية. جدير بالذكر أنّ كارل ماركس نفسه كان يرى أنّ التنمية، لا التأخر، هي التي تصنع الحالة الثورية، وهو ما جعل ماركس يتوقّع أنّ أولى الثورات الاشتراكية ستحدث في الدول الرأسمالية المتطورة في عصره، كإنجلترا وفرنسا. بيد أنّ صنّاع السياسة السوفييت كانوا أقرب للواقع -جزئيًّا من تجربة ثورة 1917م وكذلك من تاريخ محاولاتهم في تجنيد الدول إلى صفوف المجتمع الاشتراكي. وعلى عكس ما ذهب إليه ماركس فإنّ الحلقات الأضعف في الرأسمالية هي التي كانت عرضة للتكسّر. وعلى ضوء هذه الحسابات الأيديولوجية يُمكن أن يُغفر للاتحاد السوفييتي اعتباره أنّ التأخر في العالم الثالث هو في أفضل تقدير لعنةٌ مشتركة. لئن كان التأخر أرضية محتملة للثورة، فقد يصبح التدخل السوفييتي لتحقيق التنمية طعنة في خاصرة الثورة.

تُرى أيهما تأتي أولًا: التنمية أم الثورة؟ اعتقد ماركس أنّ التنمية تأتي قبل الثورة في كل مرحلة تاريخية، في حين مال صنّاع السياسة السوفييت إثر التجربة التاريخية للاتحاد السوفييتي منذ عام 1917م إلى قلب هذا النظام واعتبار أنّ الثورة هي أم التنمية، لا ذرّيتها. أما تاريخ الدول الاشتراكية الأخرى كالصين منذ عام 1949م وكوبا منذ 1959م فيؤكد على أنّ التأخر في التنمية يشجّع على الثورة. في هذا السياق نجد أنّه على

الرغم من كون الاشتراكية في غايتها خُلُق التوزيع، فإنّ الاتحاد السوفييتي لا يمارس هذا الخُلُق في علاقاته مع العالم الثالث.

القوى العظمى والتحرر

في الجهة الأخرى نجدُ أنّ الولايات المتحدة في عقيدتها لبرالية، واللبرالية هي خُلُق إعادة توزيع القوة السياسية لصالح المهمّشين. مع ذلك، فعلى الرغم من أنّ الولايات المتحدة ابنة للثورة في القرن الثامن عشر فإنها أصبحت أبًا للامبريالية في القرن العشرين. فعلى نحوٍ من الأنحاء يُعدّ السبب الذي جعل الولايات المتحدة ذات يوم ثورية هو نفسه الذي جعلها اليوم امبريالية. والسبب هو أنّ الآباء المؤسسين للولايات المتحدة كانوا محقّين في ريبتهم من تركّز القوة، إذْ بسبب ريبتهم هذه كفلوا نزع مركزية السلطة داخل بلادهم، فأنشؤوا نظامًا للمراقبة وإحداث التوازنات، أي مبدأ للفصل بين السلطات، ومبدأ لفصل الكنيسة عن الدولة، وجهازًا دستوريًا فدراليًا يقسّم السلطة بين المستويات المحلية والوطنية، وأيديولوجيةً اقتصادية تعزل الحكومة عن الاقتصاد، وأيديولوجيةً من الرأسمالية غير المقيَّدة التي تقود إلى نموّ اقتصادي هائل.

بيد أنّ هذه الروح نفسها التي قادت أميركا إلى الارتياب في القوة المتركزة على المستوى الداخلي دفعتْها إلى حيازة هذه القوة على المستوى الدولي. فتركُّز القوة الاقتصادية جعل الولايات المتحدة تستغلّ المجتمعات الأخرى في الخارج، وتركُّز القوة العسكرية الذي تمّ في العقود الأخيرة جعل الولايات المتحدة مفرطة الحساسية في تناول الحسابات الاستراتيجية، وفي بعض الأحيان على حساب استقلال الدول الصغيرة وسلامة أراضيها.

وأشدّ هذه الحسابات الاستراتيجية خطأً كان التدخل العسكري الأميركي في فيتنام، فسوء التقدير الاستراتيجي هذا كلّف خمسين ألف جندي أميركي وأكثر من مليون ونصف إنسان فيتنامي. وبعكس الكونجرس، رفضت الإدارات الأميركية الأخيرة أن تتعلم الدرس الكامل من مأساة فيتنام، فتجربة الرئيس ريجن الاستراتيجية في أميركا الوسطى هي حالة أخرى من إساءة استعمال القوة العسكرية. لحسن الحظ ساعد مبدأ فصل السلطات الدستوري -الذي وضعه الآباء المؤسسون- في كبح التدخّل الدولي للعم سام في أميركا الوسطى، في الوقت الحالي على الأقل.

ثمـة عاملان اثنـان أثّرا في سياسـة الرئيس رونلد ريجـن نحو أميركا الوسـطى: خلطه بين اشـتراكية نيكاراجـوا والشـيوعية وخوفـه مـن أن تصبـح نيكاراجـوا دولة شـيوعية، وخوفه مـن دعم نيكاراجوا للمقاتلين اليسـاريين للاسـتيلاء على السـلطة في السـلفادور وجواتيمالا. في عـام 1981م دعمـت إدارة ريجن العمليات العسـكرية التـي نفّذها «الكونـترا»، المقاتلون المتمردون المعارضون للسياسـات الاشـتراكية في حكومة الساندينيستا. كان «الكونترا» آنذاك تحالفًـا مـن الديمقراطيـين الليبراليـين الذيـن انفصلـوا عـن ائتـلاف سانديـنيسـتا والمناصرين اليمينيـين المتطرفـين للرئيـس السـابق سـوموزا. وبحلـول عـام 1984م كان الليبراليـون في حركـة «الكونـترا» بقيـادة إيدِن باسـتورا قد تخلّـوا عن الثورة، لكـنّ إدارة ريجن اسـتمرّت في دعـم «الكونـترا». وفي عـام 1984م تورّطت الولايـات المتحدة في الإدارة المبـاشرة لعمليات «الكونـترا» عـلى الحـدود بـين نيكاراجـوا وهنـدوراس، وعمليـات القـوات الحكوميـة ضد المقاتلـين في السـلفادور. كـما أنشـأت الولايـات المتحـدة شـبكة جديـدة مـن القواعـد في هنـدوراس تضـمّ خمسـمائة ألـف جنـدي أميركـي لتدريـب «الكونـترا» ودعمهـم. وظهرت دوريّـات البحريـة الأميركيـة عـلى سـواحل نيكاراجـوا في المحيط الهـادي والأطلنطـي. بعد ذلـك زرعـت الولايـات المتحـدة ألغامًـا في موانـئ نيكاراجـوا، فبـدأتْ نيكاراجـوا تعتمـد اعتـمادًا كبـيرًا عـلى الدعـم اللوجسـتي مـن كوبـا والاتحـاد السـوفييتي. كـما بـدأتْ طائرات هيليكوبـتر حربيـة مـزوّدة بذخيرة سـوفييتية بقلـب موازين الحرب عـلى «الكونـترا» لصالح الساندينيسـتا. وفي تشريـن الثاني/ نوفمبر عزّز الساندينيسـتا موقفهم بكسـب أول انتخابات حـرة في نيكاراجـوا منـذ خمسـين عامًـا. أمـا ردّ فعـل ريجـن عـلى ذلك فـكان فـرض مقاطعة تجاريـة كاملـة بين الولايـات المتحـدة ونيكاراجوا (نيسـان/ إبريـل 1985م) وزيـادة الدعم العسـكري للكونترا.

تُـرى كيـف كان موقف الكونجـرس الأميركي من الحـرب التي شـنّها الرئيس الأميركي في أمـيركا الوسـطى؟ حتـى العضـو اليمينـيّ البـارز السـيناتور بـاري جولدووتـر أدان زرع الألغـام في موانـئ نيكاراجـوا (نيسـان/ إبريـل 1985م) ووصفـه بأنـه «انتهـاك للقانـون الـدولي»، كـما وصفـه رئيـس مجلـس النوّاب تِـب أونيـل بـ«العمـل البربـريّ». وهكـذا أدان مجلـس الشـيوخ العملية بواقـع 84 صوتًـا إلى 12 صوتًا، وأدانهـا مجلس النـواب بواقع 281 صوتًـا إلى 111 صوتًـا. وفي حزيـران/ يونيـو 1984م أوقـف مجلـس الشـيوخ صرف 21

مليون دولار من المعونات للكونترا. ثم في نيسان/ إبريل 1985م أوقف مجلسا النوّاب ومجلس الشيوخ خطة الرئيس لتقديم دعمٍ كبير للكونترا بعد أن صُدموا من الفظائع التي ارتكبها مقاتلو الكونترا. وفي السادس والعشرين من حزيران/ يونيو 1986م أقرّ مجلس النواب أخيرًا طلب ريجن تقديم مائة مليون دولار كدعمٍ للكونترا. ولكن بعد يومين اثنين فقط أيّدت محكمة العدل الدولية دعوى نيكاراجوا ضدّ الولايات المتحدة، وأكّدت انتهاك الولايات المتحدة للقانون الدولي عن طريق تدريب الكونترا وتزويدهم بالسلاح والمال، وزرع الألغام في موانئ نيكاراجوا.

لقد كانت أميركا الوسطى هي التي اتخذت الخطوة الحاسمة نحو السلام في المنطقة عبر ما عُرف بـ«خطة أرياس» التي وضعها رئيس كوستاريكا أوسكار أرياس، وأقرّها خمسة رؤساء في أميركا الوسطى في آب/ أغسطس 1987م. ساعدت هذه الخطة في وقف إطلاق النار في نيكاراجوا والسلفادور وجواتيمالا، وإنهاء الدعم العسكري الأجنبي، وتقليل انتشار الأسلحة، وإحلال الديمقراطية (عبر الحوار السياسي بين الحكومات والجماعات المعارضة غير المسلّحة، وعبر الانتخابات). وفي تشرين الأول/ أكتوبر 1987م مُنح أوسكار أرياس جائزة نوبل للسلام. كان للكونجرس الأميركي دور في نجاح «خطة أرياس» عبر قطع جميع المعونات الأميركية للكونترا في شباط/ فبراير 1988م. وهنا كان مبدأ التوازن والرقابة بين السلطات يعمل بسلاسة.

خلف هذه الممارسات الأخيرة في أميركا الوسطى ثمّة تاريخ كامل لتطوّر الولايات المتحدة إلى قوة امبريالية. وقد بدأتْ بالفعل مع توسعة القاعدة الداخلية أولاً. وبهذا المعنى فإنّ تطوّر الاتحاد السوفييتي إلى قوة عظمى يشترك في جوانب عديدة مع تطوّر الولايات المتحدة. إذْ إنّ كليهما كان عليه أن يتوسّع في أراضيه في مرحلة مبكرة من تاريخه قبل أن يتمكّن من الوصول إلى مستوى القوة العظمى في النصف الثاني من القرن العشرين. أنجز القياصرة الروس معظم التوسّع الروسي قبل ثورة أكتوبر البلشفية عام 1917م، فاحتلت روسيا إمارةً تلو الأخرى في آسيا وأوروبا، وحين جاءت الثورة كانت روسيا تفرض سيادتها على مساحةٍ هي الأكبر منذ الامبراطورية الرومانية. ومنذ ذلك الحين ظلّ زخم الشيوعية السوفييتية يضيف إلى تلك المساحات الشاسعة، إذ ابتلع الاتحاد السوفييتي دول البلطيق والمكتسبات الإقليمية من الحرب العالمية الثانية في جسده السياسي.

ويكشف التوسّع الإقليمي للولايات المتحدة معنى مشابهًا من هذا «القدر المبين»*. في بعض الأحيان كان التوسع يتحقق بـ«شراء» الأراضي، وبطبيعة الحال شمل ذلك سكّان تلك الأراضي دون موافقتهم؛ فشراء لويزيانا من فرنسا وشراء ألاسكا من روسيا لم يكن مجرّد معاملة عقارية، بل شراءً للناس القاطنين فيها دون أي اعتبار لرغباتهم. بعد ذلك جاءت الحرب مع المكسيك، وهي واحدة من أوائل المواجهات الأميركية مع أميركا اللاتينية ما بعد الاستعمارية. ومرةً أخرى بحثت الشهية التوسعية الأميركية وتعظيم الذات الامبريالي عن مستويات جديدة من الإشباع، فجرى إلحاق مناطق مثل كاليفورنيا ونيو مكسيكو بالولايات المتحدة إلى الأبد. هذا وقد خَدَمت استراتيجيةُ «حصان طروادة» الولايات المتحدة خدمة كبيرة في حيازة تكساس التي قُدِّر لها أن تصبح واحدة من أكثر الولايات ثراء، إلى جانب كونها الأرض الأكبر بعد ألاسكا في الولايات المتحدة. إنّ بداية أخلاقيات القوة العظمى هو الحجم الهائل؛ إذْ لا يمكن أن تتحقق القوة العظمى من دون حجم ضخم. وهكذا نجدّ أنّ الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي خدمتهما الطموحات التوسّعية المبكرة في تاريخ البلدين.

وإلى جانب المرحلة التوسعية كان للولايات المتحدة دور متواضع نسبيًّا كقوة استعمارية، بمعنى حُكم مجتمعات أخرى دون إلحاقها بالدولة، فالحكم الأميركي في الفلبين كان بشكلٍ من الأشكال أهم التجارب الاستعمارية للولايات المتحدة. وما تزال الولايات المتحدة تلعب دورًا من هذا النوع في بورتو ريكو، والجزر العذراء، وفي عددٍ من «الأراضي» و«الممتلكات» الأوقيانوسية الأخرى التي ترفع العلم الأميركي حاليًا.

بيد أنّ الولايات المتحدة لم تدخل مشهد الامبريالية العالمية إلا بعد الحرب العالمية الثانية، بمعنى أن تصبح عُمدةً للعالم. وهكذا أصبحت أميركا -التي تمثل اللامركزية اللبرالية للسلطات محليًّا- تجسيدًا للقوة العالمية الأكثر تركّزا في التاريخ، فحازت على قوة أكبر بكثير من قوة روما في أوج ازدهارها، وأكبر من قوة إنجلترا في ريعان امبرياليّتها. ولا بدّ أنّ الآباء المؤسسين الأميركان تقلّبوا في قبورهم حين شاهدوا طفلهم وقد أصبح رجلًا ضخمًا وخطيرًا. ولو أنّ لهم تواصلًا مع اللورد أكتن لربما أكّدوا جميعًا بصوتٍ

---

* القدر المبين (Manifest Destiny) مفهوم انتشر في القرن التاسع عشر لدى الأميركان يفيد بأنّ قَدرهم ورسالتهم هي التوسع في القارة الأميركية. (المترجم).

واحد: «نعم، السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مُهدَّدةٌ بالمفسدة المطلقة». هكذا إذًا فقدت الولايات المتحدة مؤهلات الثورة، واكتسبت مخالب الامبريالية.

إنْ كانت السلطة قد أفسدت الولايات المتحدة، فهل أفسدت الاتحاد السوفييتي أيضًا؟ ولئن شكّلت الولايات المتحدة تأثيرًا سيئًا على تحرّر العالم الثالث، فلِمَ لا يكون الاتحاد السوفييتي بالمثل تأثيرًا عكسيًّا على الدول النامية؟ من نافل القول إنّ الاتحاد السوفييتي قد أفسدتْه السلطة كذلك، ولكن في حالته ليس العالم الثالث من يدفع الثمن. هناك آخرون يدفعون الثمن.

فالاتحاد السوفييتي يمارس قوّته الامبريالية في أوروبا، وقوته التَحْريرية في إفريقيا وأميركا اللاتينية، مع ممارسات مختلطة في آسيا بين استعمارية وتحريرية. أصبح الاتحاد السوفييتي وريثًا للامبراطوريّتين القيصرية والنازية في أوروبا، فما أدخله القياصرة [الروس] في الامبراطورية الروسية حافظ عليه الشيوعيون، وما أخضعه النازيون في الحرب العالمية الثانية أخضعه المحررون الروس مرة أخرى تحت الحكم الشيوعي. بهذا المعنى إذًا ورث الاتحاد السوفييتي عباءة القياصرة والنازيين، وبهذا المعنى أصبح قوة امبريالية في أوروبا.

ولكن في الجهة الأخرى كان الاتحاد السوفييتي قوة تحريرية في إفريقيا وأميركا اللاتينية. وكانت إفريقيا الجنوبية خصوصًا مستفيدًا كبيرًا من المساعدة العسكرية التي قدمتها الدول الشيوعية، ومن دون هذه المساعدة كان تحرّر إفريقيا الجنوبية (من الامبراطورية البرتغالية إلى روديسيا) سيتأخر جيلاً كاملاً على الأقل. قدّم العالم الشيوعي لمقاتلي التحرير في إفريقيا الجنوبية العتاد بدءًا من بنادق سْتَين الرشاشة إلى صواريخ أرض-جو. ويبدو أنه لا يوجد كبير شكٍ في أنّ تحرر ناميبيا وجمهورية جنوب إفريقيا سيضطر إلى الاعتماد اعتمادًا كبيرًا على نِعَم العالم الشيوعي، ومنها دور القوات الكوبية في تعزيز المناطق المحررة مثل أنجولا.

وفيما يتعلق بدور الاتحاد السوفييتي في تحرّر أميركا اللاتينية، يُعدّ النموذج الكوبي حالة خاصة؛ ففي الوضع المثالي كان يجب أن تكون كوبا يوغسلافيا العالم الغربي، أي دولةً تنجح في المروق من قبضة القوة العظمى الإقليمية دون الاضطرار إلى التنازل عن كثير من سيادتها لصالح المعسكر الآخر. وقد تكون كوبا بالفعل يوغسلافيا أخرى،

لكـنّ الولايـات المتحدة دفعت فيدل كاسـترو لأن يكون أكثـر اعتمادًا على الاتحاد السـوفييتي [المعسـكر الآخـر] ممـا كان يفضّـل. ونتيجة لذلـك فإنّ كوبـا أقـرب لأن تكون حافـزًا ثوريًّا في العـالم الغـربي ممـا كانـت يوغسـلافيا في المعسـكر السـوفييتي. وإلى هـذا الحـدّ كانـت كوبا قـوةً لتحريـر أمـيركا اللاتينيـة من الولايـات المتحدة أكبر ممـا كانت يوغسـلافيا لتحرير شرق أوروبا مـن الاتحاد السـوفييتي.

أمـا المواجهـات الأخـيرة مـع الامبرياليـة الأميركيـة فكانت بالطبـع في أميركا الوسـطى، وخاصـة في نيكاراجـوا حيث كانت القوى المناصرة لكوبا في السـلطة، وفي السـلفادور حيث القـوى المنـاصرة لكاسـترو كانـت متمـردة على النظـام المنـاصر لأمـيركا. والأمثلـة الأخيرة لصراعـاتٍ مشـابهة ضد القـوى المناصرة لكوبا في السـلطة هـي جرينادا تحـت حكم موريس بيشـوب، وجامايـكا تحت حكـم مايكل مانـلي. وخلف جميع هـذه المواجهات تدور المنافسـة بـين القـوى العظمـى. وبأخـذ كل شيء في الاعتبـار إذًا، كان الاتحاد السـوفييتي قـوة تحريرية في أمـيركا اللاتينيـة مثلـما كان في إفريقيـا، رغـم أنّ تمظهـرات النضال كانت مختلفـة للغاية.

في آسـيا كان الـدور السـوفييتي في قمـة غموضـه؛ إذ إنـه ليـس امبرياليًّـا بالمطلـق كما هو في أوروبـا، ولا تحريريًّـا عـلى نحـوٍ مقنـع كـما كان في إفريقيـا وأمـيركا اللاتينيـة. وقد سـاعد العتـاد السـوفييتي فيتنـام على هزيمـة الولايات المتحـدة وحلفائهـا في الصراع للسـيطرة على جنـوب فيتنـام، واسـتمر هذا العامـل السـوفييتي في دوره كعمودٍ كبير من أعمدة الاسـتقلال في سـبيل فيتنـام موحّـدة في وجـه بيئـة دوليـة عدائيـة. ومـن الجانـب الآخـر سـاهم الدعـم السـوفييتي لفيتنـام إسـهامًا غـير مبـاشر في احتـلال فيتنـام لكمبوديـا. ولكن من دون شـك يبقـى العمـل السـوفييتي الأكثـر امبرياليـة في الربـع الأخـير مـن القـرن العشريـن غزوهـا واحتلالهـا لأفغانسـتان عـام 1979م. كانـت قـوة عظمـى تنتهـك سـيادة وسـلامة أراضي واحـدة مـن أضعـف جاراتها.

بشـكلٍ إجمـالي كان الاتحاد السـوفييتي حليفًا لتحريـر العالم الثالث [من الاسـتعمار]، رغم الاسـتثناء السـافر في أفغانسـتان، وقـد كانت هنـاك عدة عوامل سـاعدت الاتحاد السـوفييتي كـي يكـون بطـل التحريـر. أولا، في أجزاء كبـيرة من آسـيا وإفريقيـا وصلـت الامبريالية مع الرأسـمالية الغربيـة في القرنين التاسـع عشر والعشريـن، في حين أنّ الامبريالية الرأسـمالية هي مجرد شـكل من أشـكال الهيمنة الأجنبية، ولكن بالنسبة لمعظم الشـعوب الآسيوية والإفريقية

فهي الشكل الأكثر شيوعًا مما شهدوه من الاستغلال الأجنبي. لذا فقد أفضى استياء العالم الثالث من الامبريالية إلى استياءٍ من الرأسمالية. وبسبب الارتباط بين الشركات الخاصة الغربية والاستعمار الغربي تولّد ارتباط بين القومية والاشتراكية في العالم الثالث. وحيث إنّ الاشتراكية عدوّة الرأسمالية، والقومية عدوّة الامبريالية، وارتباط الرأسمالية والامبريالية منذ البداية، فإنّه من المنطقي أن تتحالف القومية مع الاشتراكية.

ثانيًا، استفادت السياسة السوفييتية في العالم الثالث من تأثير فلاديمير لينين على التنظير الأيديولوجي والسياسي في المناطق النامية، بدءًا من كتاب كوامي نكروما **الاستعمار الجديد: المرحلة الأخيرة من الامبريالية**[4] وحتى نظريات «التبعية». بعبارة أخرى نقول إنّ ميل العالم الثالث أيديولوجيًا تجاه الاتحاد السوفييتي استمدّ قوته من الشعبية السابقة لبعض جوانب الفكر اللينيني.

ثالثًا، تعزّز الدافع السوفييتي للمساعدة في تحرّر العالم الثالث بخطته الكبرى لإحداث تدخلات في حياة المجتمعات ما بعد الاستعمارية وسياستها، إذ يُنظر إلى تحرير المناطق التي يهيمن عليها الغرب أنه طريق لكسب الأصدقاء والتأثير على الناس في مرحلة ما بعد الاستعمار.

وأخيرًا، فإنّ الحاجة السوفييتية إلى العملة الأجنبية كانت دافعًا قويًا آخر وراء مبيعات الأسلحة إلى حركات التحرير في العالم الثالث والحكومات اليسارية بعد الاستعمارية. إذًا فالمعونات العسكرية الخالصة من الاتحاد السوفييتي كما يبدو كانت أقرب للاستثناء منها إلى القاعدة. كثيرًا ما اضطرت حركات التحرّر في إفريقيا الجنوبية إلى إيجاد تمويل (عادةً من متعاطفين غير حكوميين في الغرب)، كي تستطيع شراء العتاد العسكري من الاتحاد السوفييتي ودولٍ اشتراكية أخرى. في بعض الأحيان وفّر الاتحاد السوفيتي السلاح بالدَّين، ولكن في نهاية الأمر لم يضطرّ الاتحاد السوفييتي إلى المصادمة بين هذا التكافل الأيديولوجي مع مصالحه التجارية.

لكنّ ذلك لا يعني أنّ الاتحاد السوفييتي كان يمارس النفاق. حتى بين المتصلبين في صنّاع السياسة السوفييت قد يبقى ثمّة اعتقاد صادق أنّ المصير الإنساني يصنعه المحرومون- والجموع في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية هي غالبية محرومي العالم. وهكذا فإنّ الدعم السوفييتي لقضايا العالم الثالث لا يمكن إلا أن يتأثر بذلك الهمّ الأخلاقي الكبير. لكنّ

التناقض باقٍ. فالقوة العظمى الاشتراكية بطلة التحرر الليبرالي وتقرير المصير مع الحد الأدنى من المشاركة في المهمة الاشتراكية لإعادة التوزيع الاقتصادي عالميًا. في السياسة العالمية كانت الولايات المتحدة أكثر حتميةً اقتصادية من الاتحاد السوفييتي، وكان هذا الأخير أقرب إلى دور المحرّر من الولايات المتحدة.

حتى الآن سلّطنا الضوء على التحرير السياسي وإعادة التوزيع الاقتصادي كموضوعين أخلاقيين بين العالم الثالث والقوى العظمى، ولكن ماذا عن أخلاقيّات الأمن العسكري؟ هذه هي المنطقة الثالثة من الهمّ الأخلاقي التي سنتناولها بالتحليل.

القوى العظمى وأخلاقيّات العنف

كلتا القوّتين العظميَين تعتبران دول العالم الثالث أسواقًا جيّدة لبيع أسلحتها التقليدية بما يتفق والتحالفات السياسية، وتخضع مبيعات الولايات المتحدة للقيود المحلية أكثر من المبيعات السوفييتية. فمثلا، يمتلك اللوبي المناصر لإسرائيل في واشنطن وزنًا كبيرًا في تقرير نوعية الأسلحة المبيعة ولمن تحديدًا بين حكومات الشرق الأوسط. وفي حين تخضع الأسلحة الأميركية للّوبيات السياسية في الداخل، تتوفر الأسلحة السوفييتية بشكلٍ أكبر للحركات السياسية في الخارج. وكما أشرنا سابقًا فإنّ تحرّر إفريقيا الجنوبية كان سيتأخر جيلاً كاملاً لو لم يتوفر السلاح السوفييتي لحركات مثل «جيش التحرير الزمبابوي الإفريقي القومي» في روديسيا المستعمرة، و«الحركة الشعبية لتحرير أنجولا» في أنجولا المستعمرة. مع ذلك فكلتا القوّتين العظميَين منافقتان في مجال العسكرة وأخلاقيات العنف السياسي، وداخل هذا الميدان العسكري ثمة منطقتان خاضعتان لازدواج المعايير الأخلاقية: الإرهاب والسلاح النووي، وسنتناول كلا منهما على حدة.

أول عامل ينبغي ذكره في موضوع الإرهاب هو أنه ليس إلا شكلاً آخر من أشكال الحرب- ليس أسوأ من الحرب التقليدية أو النووية، وهو أقل تدميرًا بكثير في نطاقه. قد يقول البعض إنّ الإرهاب يعرّض المدنيين خصوصًا للخطر، لكنّ هذه صفة ملازمة لجميع أشكال الحرب في القرن العشرين. لم يكن هناك أحد من الحلفاء مهتمًا بعدد الألمان الذين قُتلوا في درزدن أو برلين حين سُحقتا في المراحل النهائية من الحرب العالمية الثانية. وكما أشار توماس شيلينج فإنه «في الحرب العالمية الثانية تعمدت دول المحور وقوات الحلفاء على حد سواء استهداف غير المقاتلين»[5]. الرئيس هاري تْرومَن لم يتقلب في

فراشه بسبب المدنيين اليابانيين حين أمر بإلقاء القنابل الذرية على هيروشيما وناجازاكي. ترى أي شخص عاقل يمكن أن يهتم بالضحايا المدنيين وفي الوقت نفسه يسلّح نفسه لمواجهة نووية كما فعلت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي؟ لم يعد الضحايا المدنيون يشكلون قلقًا كبيرًا في حروب القرن العشرين منذ عقودٍ مضت، ومن المغالطة التعبيرُ عن الاهتمام بالضحايا المدنيين في حالة الإرهاب فقط، وهو الذي يقتل في هذا العصر مدنيين أقل بكثير مما تقتل الحرب التقليدية. وبالمقارنة مع المخططات الماضية صوب كارثة نووية فإنّ ضحايا الإرهاب أقل من قطرة في محيط من الدم.

الإرهاب غير المدعوم من الدول هو في العادة حرب الضعفاء، والوجه الآخر لعملة اللورد أكتن هو أنّ العجز أيضًا مفسدة، والعجز المطلق قد يفضي إلى مفسدة مطلقة. في النهاية، من كان يعير الفلسطينيين اهتمامًا قبل أن يصبحوا مصدر إزعاج إرهابيًّا؟ حتى إخوتهم العرب لم يعاملوهم إلا على أنهم لاجئون. لقد تطلّب الأمر أن يطلبوا السلاح كي يتحولوا إلى بندٍ ثابتٍ في جدول الأعمال العالمي. «كي لا ننسى، كي لا ننسى».

أما إرهاب الدولة فهو الذي ينجو عادة من الفحص الأخلاقي الدقيق. الغارات الإسرائيلية الانتقامية هي في العادة حالة إرهاب مضاد لا يكترث بأرواح المدنيين الأبرياء، وكثيرًا ما يكون أكثر تدميرًا. استخدام إسرائيل للقنابل العنقودية الموجّهة للأفراد في غزو لبنان عام 1982م كان ردًّا وحشيًّا على وَخزات فلسطينية[6]. هذا وقد استخدمت الولايات المتحدة أيضا كما ذكرت التقارير قنابل عنقودية في هجومها على بنغازي في نيسان/ إبريل عام 1986م. كان الرئيس رونلد ريجن قد سبق وأكّد على أنه لن يتورط أبدًا في قتل الأطفال، لكنّ القنابل الأميركية المقذوفة من الجوّ قتلت الأطفال كما تقتل القنابل الإرهابية المتروكة في مطارٍ ما. كما ارتكب الاتحاد السوفييتي أيضا إرهاب الدولة في أفغانستان، إذ مُسحت قرى كاملة أحيانًا انتقامًا من «المجاهدين» الأفغان. لطالما كان قصف ما تُسمى بالمناطق الموبوءة بالإرهابيين غير مكترث بالضحايا المدنيين، مثلما كان مناحيم بيجن في اجتياح لبنان عام 1982م.

وغير إرهاب الدولة المباشر ثمة إرهاب تدعمه الحكومات. ليبيا والولايات المتحدة تدعمان حركات العنف التي كثيرًا ما تلجأ إلى أساليب إرهابية، وقد صوّت الكونجرس الأميركي لصالح منح أموالٍ لدعم «الكونترا» الذين يقاتلون ضد السِانْدِينِيسْتا في

نيكاراجوا، ودعم جبهة جونَس سافِمبي الموحّدة لتحرير أنجولا. لا الكونترا ولا الجبهة الموحدة يُبديان اكتراثًا كبيرًا بالصبغة الأخلاقية لطرق نضالهما: يضع مقاتلو الكونترا القنابل في حافلات المدنيين، وتضع الجبهة الموحدة الألغام قرب القرى فتهلك الأرواح والأعضاء بلا تمييز.

ودعمت ليبيا حركات عنفية بدءًا من الجيش الجمهوري الأيرلندي وحتى الراديكاليين الفلسطينيين، ومن انفصاليّي باسك في إسبانيا إلى الحركات المنشقة في بعض الدول الإفريقية السوداء. وفي دعمها هذا لحركات «التمرد» في العالم الغربي نفسه ساعدت ليبيا في تذكير الغرب بصيغة من القاعدة الذهبية المسيحية «لا تعامل الآخرين بما لا تحب أن يعاملوك به».

والصنف الرابع من الإرهاب (بعد الإرهاب غير المدعوم من دول، وإرهاب الدولة، والإرهاب المدعوم من دول) هو الإرهاب الذي تتسامح معه الدولة. كانت الولايات المتحدة متساهلة مع أعضاء الجيش الجمهوري الأيرلندي في هروبهم من العدالة البريطانية بتهم القتل الإرهابي و«فظائع» أخرى. وحتى عام 1986م كان من الصعب جدًّا لبريطانيا أن تستلم المتهمين من الجيش الأيرلندي من الولايات المتحدة. وما يزال قضاة الولايات المتحدة واللوبي الأيرلندي في كابيتول هِل يُحابون هذا الصنف تحديدًا من «الإرهابيين» في الحصول على حق اللجوء السياسي. واجهت جمهورية أيرلندا معضلة كبيرة حول الكيفية التي ينبغي لها أن تتصرف بها مع الجيش الأيرلندي الجمهوري المؤقت. في الغالب كانت أيرلندا تتساهل مع الإرهابيين بعدم القبض عليهم، رغم أنّ حكومتها تعبت كثيرًا من هذه المعضلة.

هذه هي الخلفية التي ينكشف فيها الازدواج الأخلاقي العميق في سياسات الإرهاب الدولي. إذًا هناك ازدواج في المعايير، وكثيرًا ما تكون القوى العظمى وحلفاؤها في قلب ذلك الازدواج.

أما الأكثر جوهرية فهي ازدواجية الأخلاقيات النووية. إنّ روح اتفاقية الحد من انتشار الأسلحة النووية برمتها كانت مبنية على مبدأ الاحتكار النووي. أولئك الذين كانوا يملكون الأسلحة لم يملكوا ما يكفي من الدافعية للتخلص منها، وأولئك الذين لم يملكوا الأسلحة ظلّوا يُصِرّون عن الحصول عليها. إذًا فقد تم إقرار نظام طَبَقيّ

نـووي، تقسـيم للعـالم بـين البَراهِمـة النوويـين والمنبوذين غـير النوويـين. كان هنـاك نوع من الامبرياليـة التقانيـة يتشـكل، فالتقانـة النوويـة العسـكرية مـا تـزال شـيئًا غـير آمـن أو مفيد للأفارقـة أو الآسـيويين أو الصبيـان تحـت سـن السادسـة عشرة.

وقـد ذهـب المدافعـون الأكثر تطورًا عـن مبدأ الـردع النـووي إلى أننا نحـن كمجتمعات بشريـة لدينـا الحـق في المخاطـرة، حتـى المخاطـرة النوويـة. ولكـن المخاطـرة نيابة عـن من؟ هـل للدولـة «س» الحـق في المخاطـرة بحيـاة الـدول «ص» و «ع» و«ق»؟ هـل للولايـات المتحـدة والاتحـاد السـوفييتي الحـق في المخاطـرة بحيـاة الهنـود والنيجيريـين والمكسـيكين والسـويسريين؟ هـل لأي أحـدٍ الحـق في المخاطـرة ببقـاء الجنـس البـشري نفسـه مـن دون اسـتفتاء عالمي؟

في غيـاب اسـتفتاء عالمـي حـول الأسـلحة النوويـة، فقـد يكـون مـن المجـدي نـشر هذا الامتيـاز لكسر الاحتـكار النـووي. إنّ نشر الامتيـاز النووي سـيتطلب أن يكون مدروسًـا، صعـودًا للمنبوذيـن (في السـلّم النـووي) وتوسـيعا لمراتـب البَراهِمـة. وأحـد أهـداف النشر النـووي أفقيًـا هـو ببسـاطة إنذار للقـوى العظمى كـي تدرك أنّ العـالم النووي يصبح شـديد الخطـورة، وكـي يتشـجعوا لاتخاذ إجـراءات سريعـة إزاء نـزع السـلاح النووي عالميًـا. بكل تأكيـد للانتشـار النـووي الأفقـي مخاطـره، ولكـن هـل تلـك المخاطـر حقًـا أكبر مـن مخاطر الانتشـار العمـودي في ترسـانات القـوى العظمى نفسـها؟ وإلى جانب ذلك فـإنّ الأولويات الأخلاقيـة مختلفـة. يخاطـر الاتحاد السـوفييتي والولايـات المتحـدة ببقاء الجنـس البشري من أجـل الحريـة الوطنيـة، ولكـن ألن يكـون مـن المنطق الأخلاقـي الأفضـل المخاطـرة بالحرية الوطنيـة لصالح بقـاء النـوع البشري؟

لقـد بدأنـا الآن نقلـق مـن حـوادث الاسـتخدام المـدني للطاقـة النوويـة، كـما حـدث في كارثـة تشِرنوبـل عـام 1986م في الاتحـاد السـوفييتي، وحتـى قبـل ذلـك في حـادث جزيرة الثلاثـة أميـال في الولايـات المتحـدة. وربـما ينبغـي أن يقودنـا إلى تـصرفٍ بنّاء قلـقٌ مماثل من شـبح الانتشـار النـووي الأفقي في العـالم الثالث. حتـى الآن ربـما قلقت القـوى الكبرى من وجـود «الأسـلحة الخطأ في الأيـادي المناسـبة»، أي الأدوات المميتة في قبضة الأيـادي المتزنة، ولم يكـن هـذا منـذرًا بـما يكفي لدفـع القوى الكـبرى إلى نـزع حقيقي للسـلاح. وحين تصل

الأسلحة النووية إلى العرب أو الأفارقة السُّود سيحل كابوس جديد بوجود «الأسلحة الخطأ في الأيادي الخطأ»، أي الأسلحة المميتة في قبضة الحكومات المتزعزعة. ربما تلك الصدمة الثقافية، ذلك الذعر، سيخلق أخيرًا الإرادة السياسية الضرورية بين القوى الكبرى كي تتحرك نحو نزع السلاح النووي عالميًّا.

الخلاصة

ثمة أمر واحد يتذكره العالم الثالث جيدًا، وهو أنّ الامبراطوريات لا تدوم إلى الأبد، وحياة الأب المؤسس لبلدي (كينيا) تشهد على ذلك. حين وُلد جومو كينياتا لم تكن كينيا بعد مستعمرة بريطانية. تخيّل لو أننا نحن الشرق إفريقيين والبريطانيين كانت لدينا قنبلة نووية. تخيّل أننا قلنا «بدلاً من أن نُستَعمَر، لندمر سكان كينيا وجيراننا معًا». لحسن الحظ لم تكن لدينا ترسانة نووية ندافع بها عن حريتنا. وقد اتفق أن عايش جومو كينياتا الفترة الاستعمارية وحكم كينيا بنفسه خمس عشرة سنة.

تخيل أنّ الاتحاد السوفييتي اليوم احتل العالم بأكمله، إلى متى ستبقى هذه الامبراطورية الشاسعة؟ أفغانستان «المتأخرة» لوحدها أشغلت -وإلى حدٍ ما أرعبت- آلاف القوات السوفييتية منذ عام 1979م. إذًا، فحتى لو تم تحويلنا إلى أفغانستانات -أو بولندات- صغيرة، فهل سيكون ذلك أسوأ حقًّا من شتاءٍ نووي؟ تعرف آسيا وإفريقيا جيدًا أنّ الامبراطوريات لا تبقى إلى الأبد.

نحن نعيش على جزيرةٍ في هذا الكون اللامتناهي، جزيرة اسمها الأرض. وكما قال الشاعر الإنجليزي جون دون: «ما كان ابن آدم جزيرة معزولة، لذا لا تُرسل من يخبرك لمن تُقرع الأجراس، فإنها إنما تُقرع لك أنت». وجدت هذه الكلمات معناها الأكبر في العصر النووي؛ فلا أحد جزيرة، لكن الكلّ يعيش فوق جزيرة واحدة، ولا توجد جزيرة أخرى نعرفها في هذا البحر الكوني، ولا توجد جزيرتان تبرران الازدواجية الأخلاقية.

إذًا مع عزلتنا الكونية علينا أن نُنهي الثنائية ونركّز على واحديّتنا البشرية. حتى اللبرالي الذي يقول: «أعطني حريتي أو اقتلني»، عليه أن يدرك أنه ليس له أن يقرر لبقية البشر. بالنسبة للّبراليين لا بد أن يكون هناك أمر واحد أهم من الحرية، وبالنسبة للاشتراكيين

أمـر واحـد أكثـر جوهرية مـن العدالـة الاقتصادية. قـد لا يكـون لهذين العالمـين الأخلاقيين أي معنـى إنسـاني إلا إذا اتفقنـا جميعًـا على أمـرٍ واحد: أنّ نجـاة الجنس البشري شرط مسـبق للحصـول على الحريـة والعدالـة الاجتماعية.

الهوامش

1. انظر مثلا:

Blackburn, 'Nigeria: The Year of the IMF', 18-20; Onwuka and Aluko, *The Future of Africa and the New International Economic Order*; and Wood, 'The Debt Crisis in North-South Relations', 703-716..

وانظر أيضًا:

Payer, *The Debt Trap: The International Monetary Fund and the Third World*

2. للاطلاع على نقاش حول المعونات التنموية الأميركية من خلال برامج مثل برنامج «بيس كوربس» الذي لا يوجد له فعليًا مكافئ سوفييتي، انظر:

Coates, *Come as You Are: The Peace Corps Story.*

3. انظر:

M. S. Wionczek, *Some Key Issues for the World Periphery: Selected Essays*; Weiss and Jennings, *More for the Least Prospects for Poorest Countries in the Eighties*; Chauhan, *Who Puts Water in the Taps? Community Participation in the Third World Drinking Water, Sanitation and Health* ; Chuta and Setheraman, *Rural Small-Scale Industries and Employment in Africa and Asia: A Review of Programmes and Policies.*

4. Kwame Nkrumah, *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism* (London: Heinemann, 1968).

5. Schelling, *Arms and Influence.* 26-27.

6. Benjamin Netanyahu, *Terrorism: How the West Can Win.*

يقدّم نتنياهو في كتابه دفاعًا عن الإرهاب المدعوم من الدولة، خاصة إرهاب الدولة الإسرائيلية.

المراجع

1. Aronson, Jonathan D. (ed.), *Debt and the Less Developed Countries* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1979).
2. Blackburn, Peter, 'Nigeria: The Year of the IMF', *Africa Report*, Vol. 31, No. 6 (Nov./Dec. 1986), pp. 18-20.
3. Bull, Hedley, and Adam Watson (eds), *The Expansion of International Society* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
4. Campbell, Kurt M., *Soviet Policy Towards South Africa* (New York: St Martin's Press, 1986).
5. Chauhan, S. K., *Who Puts Water in the Taps? Community Participation in Third World Drinking Water, Sanitation and Health* (London: Earthscan, 1983).
6. Chomsky, Noam, *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (Boston: South End Press, 1983).
7. Chuta E., and S.V. Setheraman (eds), *Rural Small-Scale Industries and Employment in Africa and Asia: A Review of Programmes and Policies* (Geneva: International Labour Office, 1984).
8. Coates, Redmon, *Come as You Are: The Peace Corps Story* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986).
9. Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1983).
10. Kennan, George F., 'The Only Way Out of a Nuclear Nightmare', *Manchester Guardian Weekly*, 31 May 1981.
11. Khan, Khushi M., *Multinationals of the South* (New York: St Martin's Press, 1986).
12. Khan, Sadruddin Aga, *Nuclear War, Nuclear Proliferation and Their Consequences* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
13. Mazrui, Ali A., *The African Condition: A Political Diagnosis* (New York: Cambridge University Press, 1980).

14. Mazrui, Ali. A., *The Africans: A Triple Heritage* (New York: Little, Brown, 1986).

15. Netanyahu, Benjamin, *Terrorism: How the West Can Win* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1986).

16. Nye, Joseph S., Jr., *Nuclear Ethics* (New York: The Free Press, 1986).

17. Onwuka, Ralph I., and Olajide Aluko, *The Future of Africa and the New International Economic Order* (New York: St Martin's Press, 1986).

18. Payer, Cheryl, *The Debt Trap: The International Monetary Fund and the Third World* (New York: Monthly Review, 1974).

19. Schelling, Thomas C., *Arms and Influence* (Westport, Connecticut: Greenwood, 1966), 1976 ed.

20. Spector, Leonard S., *Nuclear Proliferation Today* (New York: Vintage, 1984).

21. *Survey: A Journal of East and West Studies* (London).

22. Ungar, Sanford J., *Estrangement: America and the World* (New York: Oxford University Press, 1985).

23. Weiss, T.G., and A. Jennings, *More for the Least: Prospects for Poorest Countries in the Eighties* (Lexington, Massachussetts: Lexington Books, 1983).

24. Wionczekm M.S., *Some Key Issues for the World Periphery: Selected Essays* (Oxford: Pergamon, 1982).

25. Wood, Robert E., 'The Debt Crisis in North-South Relations', *Third World Quarterly*, Vol. 6, No. 3 (July 1984), pp. 703-716.

6

أميركا والعالم الثالث

حوار الصُمّ

يمتلك الأميركيون موهبةً باهرة في التواصل مع الآخرين، غير أنهم مستمعون سيّئون. هذه هي الأطروحة الأولى في فصلنا هذا، والتي تستتبع أطروحة ثانية. فلأنّ الأميركيين متمكّنون من التواصل على نحوٍ فاعل، نجدُ أنّ البشرية تُؤَمرَك إلى حدٍ ما. وعلى العكس من ذلك، فبما أنّ الأميركيين مستمعون سيّئون، تظلُّ علاقاتهم الخارجية عصيّةً على الأنسَنة. بعبارةٍ أخرى نقول إنّ العالم يُؤمْرَكُ ثقافيًّا، في حين تأبى أميركا أن تتأنْسَن أخلاقيًّا. ودعونا ننظر في هاتين الأطروحتين بتفصيل أكبر.

لنا في الثورة الإيرانية مثال رائع على هذا المسار الأحاديّ، فقد بدا وكأنّ الثقافة الأميركية قد شغّلت مكبّرات الصوت ووجّهتها صوب إيران، في حين أطفأ «العمّ سام» سمّاعة أذنيه، وأعار الإسلام أذنًا صمّاء. كانت إيران تُؤمْرَكُ وتُغرَّب، ولكن على خلفية احتجاج. لم يسمع العمّ سام صوت الاحتجاج ذاك إلا بعد فوات الأوان.

سنعود لاحقًا إلى موضوعة الإسلام والسياسة الخارجية الأميركية، ولكن دعونا نبحث أولًا في طبيعة الفاعلية الأميركية في التواصل قبل أن ننظر في أذن العم سام الصمّاء.

ستّ لغات للسياسة الأميركية

ينبغي لنا أن نفرّق بين وسائل التواصل التي تملكها الولايات المتحدة، والرسائل التي ترسلها إلى العالم فعلًا. تستخدم الولايات المتحدة لغات مختلفة في تواصلها مع العالم، وإحدى هاته اللغات هي الإنتاج. فلأنّ الاقتصاد الأميركي هو الأكبر في العالم، أصبح بإمكان الولايات المتحدة أن تستخدم قوة المنتِج كوسيلة لإبداء الاحتجاج أو الاستهجان. وهذا تحديدًا ما فعله الرئيس جِمي كارتر حين فرض حظرًا على بيع الحبوب للاتحاد السوفييتي في أعقاب غزو موسكو لأفغانستان. بيد أنّ هذه الرسالة الأخلاقية عُطِّلَت حين قرّرت الولايات المتحدة غزو جرينادا بعد أربع سنوات من ذلك (تحديدًا في 1983م)، وحين أخذت تُرهِب نيكاراجوا (راجع الفصل الخامس). إذًا فقد أتقنت الولايات المتحدة إيصال رسالتها الاحتجاجية للاتحاد السوفييتي، لكنّها افتقرت إلى الإنصات لما يقتضيه ذلك الاحتجاج على غزو جارةٍ صغيرة.

أما اللغة الثانية المتاحة للولايات المتحدة في التواصل الدولي فهي لغة المستهلِك. فبما أنّ الولايات المتحدة هي السوق الأكبر في العالم لعددٍ كبير من السلع الاستهلاكية، أصبحت للعمّ سام قوة مستهلِك كبيرة. حين كان عيدي أمين على رأس السلطة في أوغندا، تحرّك الضمير الأخلاقي لدى الولايات المتحدة بما يكفي لفرض حظرٍ على مشتريات الولايات المتحدة من القهوة الأوغندية. بيد أنّ الحكومات الأميركية المتوالية رفضت رفضًا مستمرًّا فرض عقوبات اقتصادية على جمهورية جنوب إفريقيا، رغم أنّ النظام الحاكم فيها ظلّ نظامًا استبداديًّا لفترة أطول بكثير من دكتاتورية عيدي أمين. مرةً أخرى إذًا نجدُ أنّ صوت العمّ سام كان جهوريًّا قاطعًا في اتخاذ إجراء ضد الطاغية الأسود، لكنه بدا وكأنه يُعير أذنًا صمّاء للمطالبة بإجراء ضدّ طاغية أبيض في إفريقيا.

واللغة الثالثة المتاحة للولايات المتحدة هي لغة العُملة، لا البضائع، لغة السيولة النقدية، لا السلع. فالعمّ سام يمتلك نفوذًا هائلًا على «البنك الدولي» و«صندوق النقد الدولي» والمصارف التجارية الغربية عمومًا. ولأنّ حكومة رونلد ريجن لم تكن تنصت فعلًا لآهات الفقراء في العالم فقد عانت «مؤسسة التنمية الدولية» من اقتطاع في ميزانيتها. كثيرًا ما تعمل هذه المؤسسة على تقديم العون لأشدّ الناس فقرًا في العالم، لذلك فإنّ التقليل من فعاليّتها ينطوي على انعدام للحسّ. هكذا استُخدمت قوّة النقد

ضدّ المحرومين. في الجهة الأخرى عُرف عن الولايات المتحدة إقرارها قرضًا كبيرًا لجمهورية جنوب إفريقيا، مع التأفف من تقديم قرضٍ للهند، وهي الدولة التي يتركّز فيها أكبر عدد من الفقراء. مرةً أخرى إذًا تُستخدم قوّة النقد كوسيلةٍ لتوصيل رسائل أيديولوجية أميركية، مع تبلّد المشاعر فيما يتعلق بالرسائل الأخلاقية في بقية العالم.

والشكل الرابع من اللغة التي يستخدمها العمّ سام هي قوّة المهارة، أي ما يتعلّق بعبقرية التقانة الأميركية. وفي المجمل فقد استُخدمت هذه اللغة ضدّ العالم الثاني (الدول الاشتراكية الصناعية) أكثر من استخدامها ضدّ العالم الثالث (الدول النامية). ومن بين الأمثلة على العقوبات التقانية التي فرضتها الولايات المتحدة ما حدث في بولندا تحت الحكم العسكري، وقضية أنبوب الغاز في الاتحاد السوفييتي، إلى جانب الحظر المتكرر على تصدير التقانة الإلكترونية. أما فيما يتعلّق بالعالم الثالث فتميل الولايات المتحدة إلى فرض الحظر على تصدير التقانة النووية. هنا نجد مؤامرة من الصمت النووي. هنا قرّرت الولايات المتحدة الصوم عن التواصل مع العالم الثالث، رغم أنّ الصمت في حدّ ذاته تصويتٌ صارخ على طرح الثقة.

في هذه المؤامرة السّرية النووية يبدو أنّ باكستان تمضي في استراتيجية التجسّس الصناعي. لا يمكن تقسيم العالم إلى براهمة نوويّين ومنبوذين غير نوويين. لا بد أنّ يُفرض نزع السلاح على العالم بأسره وإلا لن يمكن الدفاع عن مشروعيته لفترة طويلة. والولايات المتحدة منشغلة بالصدع برسالة الاحتكار النووي لدى من يملكون القوة النووية، لكنّ العام سامّ لا ينصت لأولئك الذين لا يملكونها. ولا يبدو أنّ الولايات المتحدة تدرك أنّ هذا النظام النووي التمييزي مثلومٌ في جوهره، ولا يمكن إيقاف الانتشار النووي إنْ لم يُنزع السلاح النووي عن القوى العظمى قريبًا. تُرى هل ينصت العم سام؟ هكذا انتقلنا من قوة المهارة إلى قوّة السلاح، وهذه هي اللغة الأخرى التي تستخدمها الولايات المتحدة. كانت أميركا الوسطى (لا سيّما نيكاراجوا) هي الميدان الأخير الذي فتلت فيه الولايات المتحدة عضلاتها العسكرية كنوعٍ من التواصل الحربي. مرةً أخرى إذًا يبدو العمّ سام وكأنه يعير أذنًا صمّاء لمساعي الاستقلال والعدالة الاجتماعية، فكلّ ما يسعى العمّ سام إلى قوله هو خِطابه في معاداة السوفييت ومعاداة كاسترو، في حين يطفئ سمّاعته عن هموم العالم الثالث.

واللغـة السادسـة المتاحـة للولايـات المتحـدة هـي بالتأكيـد اللغـة الإنجليزيـة، أكثـر لغة مفهومـة في تاريـخ البشريـة. وبطبيعة الحال كـما رأينا سـابقًا لا تمتلك اللغـة الإنجليزية العدد الأكـبر مـن المتحدثـين في العـام، فللغـة الصينيـة متحدثـون أكثـر. كانـت بريطانيا هـي التي أسـهمت في تحديـد الـدول التـي تتبنّـى اللغـة الإنجليزية لغـةً أساسـية في أعمال الدولـة، بيد أنّ الولايـات المتحـدة هـي التـي تسـاهم الآن في تحديـد عـدد الأشـخاص الذيـن يختـارون بأنفسـهم أن يتعلّمـوا اللغـة الإنجليزيـة. لقـد أتقنـت الولايـات المتحـدة اسـتخدام اللغـة الإنجليزيـة لإيصـال الرسـالة الأميركيـة إلى بقيـة العـالم، أتقنـت ذلـك عـلى نحـوٍ أفضل من اسـتخدام اللغـة للإنصـات إلى همسـات باقـي البشر.

ولئـن كانـت الوسـيلة هـي الرسـالة، فمـن الصعوبـة بمـكان تحريـر وسـائل التواصـل الأميركيـة عـن الرسـائل الأميركيـة. ولكـن ينبغي لنا عـلى الأقـل أن نفصح أكثـر عن بعض الرسـائل التـي ظلّـت الولايـات المتحـدة تحـاول إيصالهـا إلى بقيـة العالم.

رسائل من أميركا

ثمـة تزاحم بين الرأسـمالية الأميركيـة والديمقراطيـة الأميركية. وفي المجمـل فقد حققت الولايـات المتحـدة نجاحًـا في نـشر الرأسـمالية أكثـر منهـا في نـشر الديمقراطيـة. الرأسـمالية عقيـدة الاقتصـادات التنافسـية التي تفضي إلى قوى السـوق. أمـا الديمقراطيـة اللبرالية فهي عقيـدة السياسـة التنافسـية التي تفـضي إلى التعددية السياسـية.

اختـارت إدارة الرئيـس جِمي كارتـر التوكيـد عـلى تصديـر الديمقراطيـة اللبراليـة، ومن هنـا يـأتي الاهتـمام الخـاص الـذي أبـداه كارتـر لحقـوق الإنسـان بوصفهـا وجهًا مـن وجوه السياسـة الخارجيـة. أمـا إدارة رونلـد ريجـن فقد شـدّدت على تصدير الرأسـمالية، مـع اهتمام خـاص في السياسـة الخارجيـة الأميركية بالـشركات الخاصة والأسـعار المناسـبة للمزارعين.

حـين تسـتمرّ الولايـات المتحـدة في التوكيـد عـلى قدسـية حقـوق الإنسـان، فقـد يكـون ذلـك أمـرًا إيجابيًـا للبشر؛ إذْ قد يعني ذلـك أنّ السياسـة الخارجية في طريقها إلى التأنسُـن. أما حـين تشـدّد الولايـات المتحـدة عـلى قدسـية الدافـع للربح، فعـلى الأرجـح يكون هـذا نذير شـؤم للبشريـة؛ إذْ يعنـي أمرَكَـة الجنس البـشري، لا أنسـنة الولايـات المتحدة.

حـين تحـاول الولايات المتحـدة بصدقٍ أن تدعم حقوق الإنسـان، يقـلّ التعزيز الأميركي للأنظمـة القمعيـة في العـالم الثالـث، رغم أنّ كارتر نفسـه لم يكـن يكترث كثيرًا بقمعية الشـاه

في إيـران. ولكـن حـين تـشرع الولايـات المتحـدة في تعزيـز الرأسـمالية في العـالم، فنـادرًا مـا تكـون الديمقراطيـة والعدالـة الاجتماعيـة مـن ضمـن أولويـات العمّ سـام. هنا يغـالي العمّ سـام في إطفـاء سـمّاعته، حين تكـون المهمة الأساسـية هي تصديـر الرأسـمالية الأميركية بدلًا مـن أن تكـون الغاية الأساسـية نـشر الديمقراطيـة الأميركية.

ليسـت الرأسـمالية ولا الديمقراطيـة الليبراليـة وحدهمـا اللتـين اقتـصر النظـام التواصـليّ الأميركـي عـلى نشرهمـا في العـالم، فنشرُ أسـلوب الحيـاة الأميركي كان أكثـر فاعليـة رغم أنه أقـل قصديـة. وهـذه هـي الجوانـب التي ينبغـي لنـا التطرّق إليهـا في بحثنـا الآن.

إنّ التنافـس الواقـع في العـالم الثالـث يقـع جزئيًّـا في داخل الثقافـة الغربية نفسـها بوجود قوّتـين تناضـلان للاسـتئثار بالمكاسـب الدوليـة. والتنافـس في حقيقـة الأمـر بـين الثقافـة الأوروبيـة الموروثـة، والثقافـة الأميركيـة المجـدِّدة. وهنا يحتـدم التنافـس الثقافي بـين أوروبا الغربيـة والولايـات المتحـدة عـلى الفـوز بقلـب العـالم الثالـث.

تتفـوّق أوروبـا الغربيـة فيما يتعلـق بالملابس الرسـمية، فالبذلـة الأوروبية من دون شـك أصبحـت أكـبر رمـزٍ جـذّاب للتفـوق الثقـافي الغـربي في العـالم. وكلّ رجـلٍ في العـالم لديـه ثقافتـان في الملبـس، ثقافتـه وثقافـة الغـرب (والرجـل الغـربي لـه تراثـان مدمجـان في شـكلٍ واحـد). لا أحـد يـرى في اليابـانيّ الـذي يرتدي بذلـة غربيـة، أو العـربيّ الذي يرتـدي ربطة عنـق غربيـة تناقضًـا ثقافيًّـا. فنحـن لا نشـعر بصدمـةٍ إلا إذا رأينـا على سـبيل المثـال يابانيًّا في لبـاسٍ عـربي، أو عربيًّـا في لبـاس يابـاني. إذًا فالبذلـة الغربيـة أصبحـت مُعَولَمَة.

أمـا فيـما يخـصّ الملابـس غـير الرسـمية فالصـورة تختلـف كثـيرًا، إذْ تسـودُ العبقريـة الأميركيـة في الأزيـاء غـير الرسـمية. فالقمصـان ذات الجيـوب (bush shirts) والقمصـان قصـيرة الأكـمام (t-shirts) وقمصـان وبناطيـل القطن الزرقـاء (denim) وما شـاكلها تأسرُ الخيـال في العـالم الثالـث. لذلـك مـا تنفـكّ تأتينـي طلبـات مـن إفريقيـا لإحضـار هدايا من بناطيـل الجينـز والقمصـان قصـيرة الأكـمام، لا سـيّما بين الجيـل الجديـد في إفريقيـا. ودائمًا ما يتطلّـع الشـباب الإفريقـي إلى الجينـز الأميركـي كهديـة في أعيـاد الميـلاد [الكرِسـمس].

والأكثـر مـن ذلـك أنّ السـوّاح الأميركان يسـاعدون في نزع الرسـميّة عـن قواعد الملبس في الفنـادق والمطاعم السـياحية عـبر العالم. أعرف مطاعـم كانت في أيام الاسـتعمار الأوروبي

تـصرُّ على ارتداء السـترة وربطـة العنق لوجبة العشـاء، لكنها بدأت تتسـاهل في هـذا القانون لكـي تجتذب السـوّاح الأمـيركان في عهد ما بعد الاسـتعمار.

وعـلى ذكـر الطعـام، فـإنّ العبقريـة الأميركيـة تكمـن في الوجبـات السريعـة، في حـين مـا تـزال أوروبـا الغربيـة متفوّقـة في الوجبـات الرسـمية عـلى الطريقـة الغربيـة. لقـد بدأت ثـورة الهامبرجـر تتغلغـل في إفريقيـا، وثمّـة مـدن إفريقيـة بهـا مطعـم كنتاكي واحـد ومطعم بيتـزا أميركـي واحـد على الأقـل. تُعدّ ثقافـة التململ الأميركية والانشـغال بإنجاز الأشـياء بسرعـة جـزءًا من هذا الانتصـار للوجبـات السريعة. فحـين لا يكون لديك وقـت كثير، كُل وجبـةً أميركيـة، أمـا حـين يكون عنـدك المسـاء بأكملـه، فلا تـتردد في اختيـار أكلة فرنسـية.

كـما توجـد منافسـة في المشروبـات بـين أوروبـا الغربيـة والولايـات المتحـدة. في العـالم الثالـث عـلى الأقـل مـا تـزال أوروبـا متربّعـة عـلى عـرش المشروبـات الكحوليـة، فالنبيـذ الفرنـسي والوِسـكي الاسـكتلندي والبـيرة الألمانية أو التشـيكية تتصدّر الشـعبية بلا منافس. أمـا مثيلاتهـا مـن الصناعـة الأميركيـة فبالـكاد تحتـلّ المرتبـة الثانيـة أو الثالثة.

لكـنّ المجـال الـذي أبدعـت فيـه الولايـات المتحـدة في نـشر رسـالتها هـو المشروبـات الغازيـة. كنـتُ أنا شـخصيًّا أبيـع الكوكاكـولا في معهد ممباسـا للتعليم الإسـلامي في كينيا في الخمسـينيات. ولا يوجـد مكافئ أوروبي حقيقي لا للكولا، ولا للبيبسي. إننا نشـهدُ اسـتعمارا كوكاكوليًّـا للعـالم، يرمـز إلى عمليـةٍ أوسـع من أمركـة البشرية.

ومـن مجـالات التنافـس الأخـرى المطبوعـات، ففـي عـالم الأدب القصـصي والفنـون ما تـزال أوروبـا متقدّمـة، أمـا في العلـوم والاجتـماع فالصـدارة للولايـات المتحـدة. الروايات والمسرحيـات الأميركيـة العظيمـة تـكادُ لا تُعـرف في إفريقيـا مثـلًا، لكـنّ التأثـير الأميركـي واضـحٌ ولا يمكـن أن تخطئـه العـين في مجـالات العلـوم الطبيعيـة والتطبيقيـة والاجتماعيـة. وعـلى مسـتوى أكثـر عموميةً نلاحـظ تفـوّق المجـلات الإخباريـة الأميركية، لا سـيّما مجلتي تايـم ونيوزويـك. هناك مجـلات عن العـالم الثالـث مقرّها لنـدن، وهي مصمّمة عـلى نموذج تايـم ونيوزويـك. لقـد أصبحـت هاتـان المجلتـان الأميركيتـان أكثـر المجـلات المقلّـدة في تاريـخ الصحافة.

في الجهـة الأخرى نجـد أنّ تأثير الصحف الأميركية بين النخب الإفريقية والآسـيوية أقل مـن تأثـير الصحف الأوروبيـة، وهناك عدة أسـباب لذلك. فـأولًا، تُعدّ الصحـف الأميركية

أقل قوميةً حتى في دُولها مما هي الصحف الأوروبية في بلدانها. ثانيًا، أفضل الصحف الأميركية (مثل نيويورك تايمس والواشنطن بوست) أكبر حجمًا بكثير من مثيلاتها الأوروبية ويصعب تصديرها. ثالثًا، تتسم الصحف الأميركية بالتقوقع والمحدودية في تغطياتها الإخبارية، أكثر من محدودية نظيراتها الأوروبية. رابعًا، نسبةٌ كبيرة من الطلاب الآسيويين والأفارقة في بريطانيا مثلا أقرب لأن ينتظموا على قراءة التايمس أو الغارديان من انتظام نظرائهم في الولايات المتحدة على قراءة نيويورك تايمس أو الواشنطن بوست. كما أنّ الصحف البريطانية تُباع بالسعر نفسه في جميع أنحاء بريطانيا، وصحيفة لوموند تُباع بالسعر نفسه في كافة أرجاء فرنسا، بيد أنّ نيويورك تايمس غالية الثمن للطلاب في معظم «هذه الولايات المتحدة». وهكذا فإنّ فرصة اعتياد النخبة التي تدرس في الولايات المتحدة على الصحف الأميركية أضعف من فرصة اعتياد مكافئيهم في بريطانيا أو فرنسا على قراءة الصحف البريطانية أو الفرنسية.

في مجال التعليم أيضًا في إفريقيا وآسيا نجد التأثير الأميركي في مستوى التعليم الجامعي أكبر منه في التعليم المدرسي. وفي الدول الإفريقية الناطقة بالإنجليزية بدأ ينتشرُ نظام المقررات التي تستمرّ فصلاً دراسيًّا كاملاً، وبدأت البحوث الفصلية تدخل في حساب الدرجة النهائية في المقرر، بدلًا من النظام القديم الذي يعتمد اعتمادًا كاملاً على الامتحان النهائي. كما حلّ اللقب الأميركي «أستاذ مشارك» محلّ اللقب البريطاني «قارئ (reader)» في معظم المستعمرات البريطانية السابقة.

وفي الموسيقى ينحصُر التأثير الأميركي على الأنواع الموسيقية الشعبية (popular)، في حين ما تزال أوروبا تحتلّ الصدارة في الموسيقى الكلاسيكية. وقد غدا مايكل جاكسن رمزًا عالميًّا وليس مجرّد أسطورة أميركية. أما عشّاق الموسيقى الكلاسيكية في العالم الثالث فمن المستبعد أن يعرفوا الكثير عن الموسيقيين والفنانين الأميركان في هذا المجال.

في مجال التقانة تحديدًا يبرز تفوّق الولايات المتحدة. فالأصناف الأميركية المتنوّعة من التقانة المنزلية والنجاحات الأميركية في التقانة العليا أنتجت تأثيرًا كبيرًا في بقية أنحاء العالم. وقد أصبحت الأجهزة المنزلية -بدءًا من جلّاية الصحون وحتى مكيّف الهواء- جزءًا من النمط المعيشي الرفيع في العالم. كما أنّ التجربة الأميركية في الفضاء

والأقمار الصناعية، وفي هندسة الطيران بكل تأكيد، منحت الولايات المتحدة تفوّقًا كبيرًا في المنافسة على التقانة المتطوّرة في السوق العالمية.

وفي مجال الحواسيب تبدو الولايات المتحدة متصدّرة على أجزاءٍ من أوروبا. أما بقية أنحاء العالم، باستثناء اليابان، فقد بدأت لتوّها في الحوسبة. كما يبدو أنّ الباعة الأميركان قد استبقوا الأوروبيين في سوق الحواسيب.

في السينما والتلفاز ما تزال الولايات المتحدة تتمتع بانتشار دولي كبير على الرغم من تراجع هوليوود. فالمسلسلات التلفزية الأميركية، مثل داينستي ودالاس، تستقطب جمهورًا واسعًا من ممباسا إلى ميونخ، ومن سنغافورة إلى سان خوان [في بورتوريكو]. بل إنّ كثيرين في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية ينتظرون بشوقٍ واهتمامٍ كبيرَين مغامرات (جيه آر) في الحلقة الأسبوعية من مسلسل دالاس. لكنّ (جيه آر) نفسه يختصر الولايات المتحدة؛ فهو متحدّث رائع لكنّه مستمعٌ سيّيء.

تُعرض البرامج التلفزية الأميركية على شاشات العالم أجمع، لكنّ الشاشات الأميركية نادرًا ما تعرض برامج العالم، إلا في القنوات المتخصصة في ما يسمّيه الأميركان الإذاعة «العامة». وبقياس عدد المشاهدين يتبيّن أنّ هذه القنوات هي أقلّ القنوات «عمومية»، باستثناء تلك القنوات التي تعرض الأفلام الإباحية.

أما الفنون الأميركية الرفيعة في الرسم فهي أقلّ بروزًا من الثقافة الأوروبية الرفيعة في المجال نفسه. ففي كثير من أنحاء العالم، لا يعرف الناس فنانًا أميركيًّا يعادل اسمًا مثل رامبرانت أو مايكل آنجلو أو بيكاسّو.

ولكن في الجهة الأخرى هل يوجد معادل أوروبيّ لوالت ديزني؟ إنّ العبقرية الأميركية تتكشّف بصورة صارخة في رسوم الكارتون أكثر منها في معرض لوحات. ومرة أخرى نرى أنّ الولايات المتحدة تابعة لأوروبا في فنّ الرسم الرفيع، بيد أنها القائد المطلق في فنّ الكارتون الشعبي.

في معظم مناحي الحياة إذًا يتبدّى النبوغ الأميركي في الفنّ الشعبي لا في المجالات النخبوية، في المشاركة الجماهيرية أكثر من التثقيف الأرستقراطي. وكما أشرنا فإنّ موسيقى الجاز الأميركية معروفة أكثر من الموسيقى الكلاسيكية الأميركية، ومجلّات أميركا معروفة أكثر من رواياتها، وملابسها غير الرسمية مطلوبة أكثر من الأزياء الرسمية الأوروبية،

والوجبات الأميركية السريعة مرغوبة أكثر من الأكلات الرسمية، والمشروبات الغازية الأميركية محبوبة أكثر من المشروبات الكحولية الأميركية، والمسلسلات التلفزية الأميركية رائجة أكثر من الوثائقيات الأميركية، وقس على ذلك. لا بدّ أنّ ألكسي دو توكفِل سيكون سعيدًا جدًّا بتوكيد رؤاه؛ فأميركا كانت أول ديمقراطية جماهيرية في الغرب*. لماذا إذًا لا ينبغي لثقافتها الشعبية أن تكون دعواها لتحقيق الخلود العالمي؟

على أنّ الخلل الوحيد في هذه الحجة هو الفتور الأميركي فيما يتعلّق بالثقافة الشعبية من بقية أنحاء العالم. فالولايات المتحدة، النابغة الجمعيّة في التواصل الشعبيّ متخلّفةٌ في الإنصات الجمعيّ. لقد تعلّم العالم أن يرقص على موسيقى الولايات المتحدة، بيد أنّ أميركا ما يزال عليها أن تستمع إلى حفلة العالم.

تُرى ما القوى الكامنة خلف هذه المفارقة في الحالة الأميركية؟ لماذا نجد الولايات المتحدة فاعلة في التواصل لكنّها مُهمِلة في الإنصات؟ لماذا يتأمرك العالم في حين ترفض أميركا أن تتأنسَن؟ جزءٌ من الإجابة على هذه الأسئلة يكمن في مفارقة ثالثة؛ إذْ إنّ الديمقراطية الأميركية ظهرت بعد مرحلةٍ من التسامح الديني والتعصّب العِرقيّ. وهنا نتوقّف لتأمل هذه المفارقة.

الحرية الدينية والتعصّب العنصري

على الرغم من أنّ الآباء الحُجّاج (Pilgrim Fathers) الذين استوطنوا المستعمرات الأميركية الأولى أصبحوا متعصّبين أكثر من الذين لاحقوهم دينيًّا في أوروبا واضطروهم إلى الهرب**، فإنّ النزعة السائدة على المدى الطويل في التاريخ الأميركي كانت في الحقيقة تميل إلى مزيدٍ من التسامح الديني. وحين صِيغ الدستور الأميركي كانت الولايات المتحدة قد سبقت أوروبا في السعي إلى الفصل بين الدولة والكنيسة. وقد منع هذا الدستور الجديد المشرّعين في أميركا من صوغ قوانين يمكن أن تنتهك حرية العبادة أو تحابي طائفة دينية على حساب أخرى. وبذلك تهيّأت الدولة العلمانية في التاريخ الغربي.

---

* ألِكسي دي توكفِل (1805-1859م): مؤرّخ وعالم سياسيّ فرنسي عُرف بكتابه الديمقراطية في أميركا الذي حلّل فيه النظام الديمقراطي والسياسي في الولايات المتحدة في أوائل القرن التاسع عشر. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

** الآباء الحُجاج هو الوصف الذي يطلق على «المستوطنين [الأوروبيين] الأوائل في بليموث، أول مستعمرة دائمة في نيو إنجلند أميركا، في عام 1620م. ومن بين المستوطنين المائة واثنين كان هناك خمسة وثلاثون شخصًا ينتمون إلى الكنيسة الإنجليزية الانفصالية (وهي فرقة متطرفة من المذهب التطهّري) الذين فرّوا إلى ليدن بهولندا في أول الأمر للهرب من اضطهادهم في بلادهم». (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

وأميركا هذه التي كانت تتجه إلى تسامح ديني أكبر مما في أوروبا، هي نفسها التي كانت في الوقت نفسه تتجه إلى تسامحٍ عرقيّ أقلّ مما في أوروبا. وفي شكلٍ من الأشكال كانت أوروبا هي التي دفعت أميركا إلى هذا الوضع العنصري. فتجارة الرقّ الأوروبية عبر المحيط الأطلنطي إلى المستعمرات الأميركية هي التي هيأت الأوضاع لتفاقم العنصريّة في العالم الغربي.

وحين شرعت أميركا في إنشاء دولة غير دينية كانت قد فقدت قدرتها على إنشاء مجتمع غير عنصريّ. إذْ لم يكن مبدأ «منفصلون ولكن متساوون» سوى رخصة لتثبيت أركان المجتمع العنصري، مثلما كان مبدأ «فصل الكنيسة عن الدولة» تأكيدًا على ترسيخ الدولة العلمانية. كان ثمّة تنافس بين الربّ والجينات في السياسة الأميركية؛ إذْ سعت الديمقراطية الأميركية إلى إبعاد الربّ عن ميدان السياسة، ولكن مع إبقاء الجينات في العملية السياسية. وبذلك أصبحت الديمقراطية الأميركية أكثر علمانيةً وأقلّ تعدّديةً عرقيةً من نظيراتها الأوروبية.

والديمقراطية الأميركية نفسها نشأت من قوّتين على الأقل: العلمانية الأميركية ومفهوم الحدود الأميركية*. فقد تعلّم الأميركان من العلمانية فضائل التسامح، وتعلموا من الحدود فضائل الفَرَدانية. فالديمقراطية اللبرالية إنما كانت مزجًا بين التسامح الاجتماعي والفرَدانية الصارمة. كانت العلمانية عملية توسعةٍ للتسامح الديني، والفَرَدانية الصارمة توسعةً للحدود. من هنا يمكننا القول إنّ الثقافة السياسية الأميركية ربما تتكئ فعلًا على هذه الثنائية الأساسية عبر الزمان والمكان.

من بين الشخصيات السياسية الأميركية جميعها ما يزال أبراهام لنكن يُعدّ رمزًا للحسّ المسيحي والوعي الديمقراطي، فقد قاده ورعُه الديني لمعارضة العبودية، بيد أنّ تحيزاته العنصرية جعلته أيضًا يعارض أي شيءٍ يقترب من المساواة بين البِيض والسُّود. كان أبراهام لنكن مزجًا من بصيرة أميركا الروحية وغماماتها العنصرية، من فضيلة أميركا الدينية ورذيلتها الإثنية. وفي هذا التناقض تحديدًا يرمزُ أبراهام لنكن للأسى الذي شهدته دولته.

* الحدود الأميركية (American frontier): يشير هذا المفهوم إلى عملية توسّع المستوطنين الأوائل في أميركا جغرافيًّا وترسيخ ثقافتهم وقيمهم الجديدة. (المترجم).

وقد أوضح لنكن بما لا يدع مجالا للشك في خطابه بتاريخ 18 أيلول/ سبتمبر 1858م في إلينوي أنه مع تحرير «الزنجيّ» ولكن ليس احتضانه. لقد قال لنكن «نعم» لحرية الزنجيّ ولكن «لا» للمساواة مع الزنجيّ:

أنا لا أفهم أنه إذا كنتُ لا أريد الزنجية أمَةً، فلا بدّ أن أريدها زوجة [تهليل وضحك]... سوف أقف إلى آخر لحظة مع قانون هذه الولاية، والذي يمنع زواج البِيض من الزنوج... وسوف أقول إنني لستُ، ولم أكن يومًا، في صفّ إحداث أي شكلٍ من المساواة الاجتماعية والسياسية بين العرقين الأبيض والأسود—إنني لستُ ولم أكن في صفّ جعل الزنوج ناخبين أو في هيئة محلّفين، ولا أن يحكموا، ولا أن يتزاوجوا مع البِيض[1].

وما تزالُ المعضلة الأميركية مستمرّة في ذلك التناقض بين الغاية الأخلاقية الرفيعة والتحيّز العنصري، بين المثاليات الديمقراطية والخصوصية الإثنيّة. لقد ظلّت هذه المعضلة جزءًا من عجز أميركا عن التجاوب مع العالم، جزءًا من ظاهرة أذن العمّ سام الصمّاء.

إنْ كانت أميركا لبرالية دينيًّا ولكنها متعصّبة عرقيًّا، فكيف يتجسّد هذا التناقض في السياسة الخارجية؟ لعلنا نحصل على الجواب إن عقدنا مقارنة بين دولةٍ يشترك التيار السائد في أميركا معها في الدين ودولة أخرى يشترك معها في العِرق.

بطبيعة الحال لا توجد أمثلة كاملة خالية من الخلل، ولكن من وجهة نظرٍ سوداء فإنّ المقارنة بين وضع ليبيريا ووضع إسرائيل في السياسة الخارجية قد تكون مقارنة كاشفة إلى حدٍ معقول. يشترك التيار العام الأميركي مع المؤسسة السياسية والاجتماعية الليبيرية في الدين المسيحي، لكنه يختلف معها في العِرق. ويشترك التيار العام الأميركي مع المؤسسة الإسرائيلية الأشكنازية السياسية والاجتماعية في الأصل الأوروبي ولكنه يختلف معها في الدين. بعبارةٍ أخرى يمكن القول إنّ إسرائيل أقرب إلى أميركا عرقيًّا، وليبيريا أقرب إليها دينيًّا. تُرى أي قربٍ يساوي أكثر؟ باختصار، هل الدين أم العرق يشكّل القضية الأبرز في السياسة الخارجية الأميركية؟

مقارنة إسرائيل بليبيريا

في مستوى من المستويات تُعدّ المقارنة بين ليبيريا وإسرائيل مقارنةً تبسيطية. فهل اليهود فعلًا عِرق أم إنهم جماعة دينية متعددة الأعراق؟ نعرف أنّ هتلر اعتبرهم عِرقًا، مع ما تبع ذلك من نتائج مروّعة. ولكن على أية حال لم يكن هتلر أفضل حكَمٍ في القضايا الدينية أو العرقية.

شكسبير هو الآخر اعتبر اليهود في جزءٍ منهم عِرقًا، فقد أسبغ على شخصية اليهودي شايلوك سِماتٍ عِرقية إلى جانب السمات الدينية. مع ذلك فالأهمّ هو ما إذا كان اليهود أنفسهم في القرن العشرين يعتبرون أنفسهم عرقًا أم لا. تُرى هل يعتبر الإسرائيليون أنفسهم متفوّقين عِرقيًّا على جيرانهم العرب؟

لا يوجد دليل قاطع. ولو كان اليهود عِرقًا بالفعل فإنهم على الأقل سيناقضون الافتراض بأنّ العِرق واللون هما الشيء نفسه. وفي هذه الحالة لن يكونوا أكثر من عِرق متعدّد الألوان، عِرق قوس قزحيّ. إذْ تتراوح ألوان اليهود ما بين اليهود السُّود (الفلاشا من إفريقيا) واليهود البُنّيين (السَفَارْد من آسيا وشمال إفريقيا) واليهود البِيض (الأشكِناز من أوروبا).

وتشير الدراسات التاريخية إلى أنّ اليهود كانوا في العصور القديمة مزيجًا من أناسٍ من أصول مختلفة توحّدوا في الديانة اليهودية، وأنّهم تداخلوا مع شعوبٍ مختلفة عبر سنوات الشتات اليهودي في الألفي عام الماضية. بل إنّ الكاتب آرثر كويستلر يذهب في كتابه **السبط الثالث عشر** (1976م) إلى الزعم بأنّ العديد من يهود شرق أوروبا تحدّروا من الخَزَر، وهو شعب تحوّل إلى اليهودية في حوالي عام 740م. أغلب الأدلة التاريخية المتوفّرة تشير إلى أنّ اليهود شعب وليس عِرقًا.

ما يهمّنا في هذا الفصل ليس الحقائق المتعلّقة بالإسرائيليين، وإنما صورة إسرائيل في الولايات المتحدة. يُمكن للمرء أن يُحاجّ في أنّ اليهود الوحيدين الذين عَرَفَتْهم أميركا البيضاء هم يهود بِيض. تُرى هل الغالبية العظمى من الأميركان يفترضون أنّ اليهود جميعهم بِيض؟ هذا أكثر من مجرّد احتمال، وقد يكون عاملًا مؤثرًا في موقف أميركا البيضاء المؤيد لإسرائيل.

بسبب هذه الاعتبارات يمكن أنْ يكون المحكُّ في اختبار الفرق بين العاملَين العنصري والديني في السياسة الخارجية الأميركية، هو المقارنة بين سياسة الولايات المتحدة إزاء إسرائيل وسياستها إزاء ليبيريا.

وُلدت ليبيريا من آثار العبودية؛ فكانت إعادة استيطانٍ لبعض الناجين من تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلنطي. وإسرائيل وُلدت من آثار المحرقة النازية؛ فكانت إعادة استيطان للناجين من أفران الغاز والاضطهاد الأوروبي. وهكذا فإنّ ليبيريا وُلدت من روح الصهيونية السوداء، من التعطّش إلى العودة لأرض الأسلاف المقدّسة. جزءٌ من سكّان ليبيريا متحدّرون من أولئك الذين أُعتِقوا من الرقّ الغربي، وجزءٌ من سكّان إسرائيل هم من أُعتِقوا من العنصرية الغربية. ظلّت ليبيريا لأكثر من مائة عام تُعتبر الجمهورية الوحيدة في إفريقيا السوداء، وظلّت إسرائيل لأقلّ من نصف قرن تُعتبر الديمقراطية الليبرالية الوحيدة في الشرق الأوسط.

لا يأبه الضمير الأميركي بليبيريا إلا على مضض، ففي نهاية الأمر لم يكن الحكّام الأوائل لتلك «الجمهورية الأولى» في إفريقيا سوى عبيدٍ سابقين حُرّروا من العبودية الأميركية. بل إنّ أبراهام لنكن نفسه كان مقتنعًا بأنّ السُّود والبِيض لا «ينتمون» إلى الجمهورية [الأميركية] نفسها، وأيّد جهود «جمعية الاستعمار الأميركية» في إعادة السُّود إلى إفريقيا. قال لنكن: «سأقول إضافةً إلى ما قلته إنّ ثمّة فرقًا بين العِرق الأبيض والعرق الأسود، وهو فرقٌ أؤمن أنه سيمنع أبدًا تعايش العرقين على أساس المساواة الاجتماعية والسياسية»[2].

قال لنكن هذا بعد إنشاء ليبيريا واستقلالها. أما الضمير الأميركي في المسألة اليهودية تحت الحكم النازيين فكان أقلّ مباشرةً مما كان الضمير الأميركي في قضية الليبيريين-الأميركان -أو مما كان ينبغي له أن يكون- قبل قرنٍ من الزمان. لماذا إذًا أنفقت الولايات المتحدة على دولة إسرائيل في أقل من ستين عامًا أموالًا أكثر بكثير جدًّا مما أنفقته على جمهورية ليبيريا في أكثر من مائة وأربعين عامًا منذ استقلال ليبيريا؟ لا يمكن أن يكون الجواب هو أنّ إسرائيل التزامٌ أميركي أطول أمدًا! فليبيريا بوصفها التزامًا أميركيًّا أقدم بأكثر من قرنٍ من إسرائيل بوصفها واجبًا أميركيًّا.

والسبب في هذا التباين الكبير في الكرم الأميركي لا يمكن أن يكون لأنّ إسرائيل أكثر ترحابًا بالاستثمار الأميركي الخاص من ليبيريا، إذْ نعرفُ أنّ الاستثمار الأميركي الخاص في المطّاط الليبيري وجزء من الاستثمار الأميركي في المعدن الخام أكبر من أي استثمار أميركي يوازيه في الصناعة الإسرائيلية.

ولا يمكن أيضًا أن يكون السبب هو القرب النسبي لنظام الحكم الأميركي. فقد كانت مشكلة ليبيريا حتى نشوب ثورة صمويل دُو هي أنها كانت تقليدًا مُفرِطًا للنظام السياسي الأميركي، تشبّهًا للمِزاج السياسي الأميركي. وقد كانت ليبيريا تقلّد الولايات المتحدة قبل مائة عامٍ من قيام إسرائيل، إذْ كانت طليعة الجمهوريانيّة الأميركية في «القارة السوداء».

وبالتأكيد ليس السبب في افتراض أنّ التحالف الأميركي مع ليبيريا يبدو أقرب للإضرار بالمصالح الأميركية من التحالف الأميركي مع إسرائيل فيما يتعلق بالمصالح الأميركية في الشرق الأوسط. بل على العكس تمامًا، فالصلات الأميركية بليبيريا كانت عديمة الكلفة إقليميًّا، في حين أنّ الصلات الأميركية العسكرية بإسرائيل دائمًا ما تحتوي على جانبٍ من الإشكال والمخاطرة فيما يتعلق بالمصالح الأميركية في العالم العربي.

وبكل تأكيد لا يمكن السبب في أنّ إسرائيل أقرب لغويًّا بالضرورة إلى الولايات المتحدة من ليبيريا. صحيحٌ أنّ الإنجليزية هي اللغة الثانية في إسرائيل، بيد أنّها لغة التجارة والأعمال الأولى في ليبيريا.

ولا يمكن أن يكون المسوّغ لهذا التباين في الكرم الأميركي بين إسرائيل وليبيريا هو أنّ إسرائيل أكثر اندماجًا من ليبيريا في الاقتصاد الأميركي. ولنا في مطّاط فايرستون (Firestone) مثال واحد فقط. وفي حين ظلّ الإسرائيليون يتجادلون فيما إذا كانوا سيربطون عملتهم بالدولار الأميركي أم لا، فإنّ العملة الوحيدة في ليبيريا هي الدولار الأميركي. قد يبدو أنّ هذا في حدّ ذاته سخاء كافٍ من الولايات المتحدة، بيد أنه لا يوجد مكافئ ليبيري للمشروعات الأميركية-الإسرائيلية الحالية لمزيد من الدمج الاقتصادي في العقد القادم. وهكذا فمن الناحية الاقتصادية ثمّة تجاهل لليبيريا، في حين تُحتضن إسرائيل أكثر فأكثر في الاقتصاد الأميركي.

لماذا إذًا يستمرّ هذا التباين في الكرم الأميركي؟ ثمة سببان باقيان لاستمرار الولايات المتحدة في صبّ مليارات الدولارات إلى إسرائيل وتقديم دعمٍ ضئيل لليبيريا. أما السبب الأول فهو أنّ المصالح الاستراتيجية الأميركية في الشرق الأوسط أهمّ بكثير من مصالحها في إفريقيا الغربية. ومع ذلك فهناك دول عربية تابعة للولايات المتحدة في المنطقة لكنها لم تحصل أبدًا على حجم الدعم الاقتصادي المقدَّم لإسرائيل حتى قبل ظهور الثروة النفطية العربية. كما أنّ الدعم الأميركي اللامحدود لإسرائيل لم يحمِ مصالح الولايات المتحدة الحيوية في المنطقة بل عرّضها للخطر في بعض الأحيان. إضافة إلى ذلك فالمصالح الاستراتيجية الأميركية في الشرق الأوسط أقلّ حيويةً من مصالح دول حلف الناتو في أوروبا الغربية، وهي دول تعتمد أكثر على نفط الشرق الأوسط والتجارة عبر قناة السويس. مع ذلك فلم تكن أذن أوروبا الغربية صمّاء بقدر صمم أذن العمّ سام؛ إذْ أبدت استعدادها للتفكير في مسألة إنشاء دولة فلسطينية مستقلة بشروط معينة، في حين تظلّ الولايات المتحدة جزءًا من الجبهة الرافضة لهذه الدولة، إلى جانب إسرائيل وليبيا[3].

لكنّ اللغز ما يزال قائمًا. تُرى هل للعرق أي علاقة بالموضوع؟ هل من المحتمل على الأقل أنّ الأميركان البيض يشعرون بأنهم أقرب للإسرائيليين من الليبيريين لأنه بعد كل شيء تظلُّ إسرائيل دولةً يقودها أوروبيون، في حين أنّ ليبيريا سوداء بالكامل؟ هل السبب هو أنّ اللوبي الإسرائيلي في الولايات المتحدة يطغى عليه العرق الأبيض ويحظى بتأثير كبير، في حين أنّ الجماعات الداعمة لمصالح الدول الإفريقية إما غير موجودة وإما سوداء ذات تأثير طفيف؟

أمن المحتمل (بعد أخذ جميع الاعتبارات) أنّ التضامن العرقي بين المؤسسات الحاكمة في إسرائيل وأميركا أهمّ سياسيًّا من التضامن الديني بين حكّام ليبيريا والعم سام على مدى مائة وأربعين سنة مضت؟

خطة مارشال وميراث هيروشيما

إنه جزءٌ من نمطٍ أكبر في التاريخ الأميركي، فأكثر الأشياء كَرَمًا مما فعله الأميركان كانت لصالح الشعوب البيضاء، وأكثر الأشياء لُؤمًا كانت لغير البِيض. وقد بلغ الكرم الأميركي ذروته مع خطة مارشال. أما اللؤم الأميركي فتنوّع ما بين التطهير العرقي ضد

السكان الأصليين في أميركا وحتى إسقاط القنبلتين الذّريتين على هيروشيما وناجازاكي، من إعدام «الزنوج» وحتى الحرب في فيتنام.

بِقَصْر الكلام على القرن العشرين يمكننا القول إنّ أحداث هيروشيما وناجازاكي وفيتنام كانت الفصول الأسوأ في السياسة الأميركية، وكان ضحاياها آسيويين. أما الفصل الأكثر بهاءً في السياسة الأميركية في هذا القرن فقد كان خطة مارشال، وكان المستفيدون منها أوروبيين. لقد أثّر الحسّ العرقي في الولايات المتحدة أحيانًا على اختيار المخططين الاستراتيجيين لفئران التجارب، أولئك الضحايا النوويين والكيميائيين للاستراتيجية الأميركية. كما أثّر هذا الحسّ العرقي في اختيار الولايات المتحدة للبِيض كمستفيدين اقتصاديين من خطة مارشال. كان هاري ترومَن هو الرئيس الأميركي الذي قاد كلاً من إسقاط القنبلتين الذّريتين على هيروشيما وناجازاكي، وإطلاق خطة مارشال. في حزيران/ يونيو 1947م اقترح وزير الخارجية الجنرال جورج مارشال «خطة الإنعاش الأوروبي» التي أدّت دورًا أساسيًّا في إحياء أوروبا وإعادة بنائها بعد أن دمّرتها الحرب العالمية الثانية.

أنفقت الولايات المتحدة ما يقارب العشرين مليار دولار كجزءٍ من إعادة الإعمار الأوروبي. تُرى هل كان الكونجرس الأميركي سيصوّت لمنح مبلغ يقترب من هذا المبلغ (مع الأخذ بعين الاعتبار تغيّر قيمة الدولار اليوم) لإنقاذ مجتمعات غير بيضاء؟ تحتاج إفريقيا في التسعينيات إلى عملية إنقاذ تعادل على الأقل حجم خطة مارشال، بيد أنّ الولايات المتحدة في عام 1983م أجبرت مؤسسة التنمية الدولية في البنك الدولي على خفض ميزانيتها المخصصة لأفقر فقراء الشعوب، بدلًا من زيادتها.

تُرى هل كان الاعتداء الإسرائيلي على بيروت عام 1982م المكافئ العربيّ لهيروشيما؟ أي ساحة تجربةٍ أخرى لأسلحةٍ أميركية جديدة؟ يقول صحافي أميركي: «من الواضح أنّ ترسانة الأسلحة التي استُخدمت على نحوٍ لم يُشاهد منذ حرب فيتنام ألقت الرعب في نفوس من شاهدوا نتائجها بأعينهم... فقد انتشر استخدام القنابل العنقودية وقنابل الفوسفور الأبيض، وهو سلاح خبيث»[9]. أُسقطت القنابل على مخيَّمي شاتيلا وبرج البراجنة، «قنابل لم ترَ عين مثلها من قبل على مناطق بتلك الكثافة السكانية، قذائف

انطلقت من الطائرات وتفجّرت بعد كلّ خمسين قدمٍ في سحب الدخان، ويبدو أنها كانت ترشّ القنابل الأصغر حجمًا في المحيط الأوسع»[5].

ومرّةً أخرى تصبح إسرائيل واحدةً من نقاط الالتقاء بين الإرث الأميركي المشرف في خطة مارشال والإرث الأميركي الشائن في هيروشيما. فقد أصبحت إسرائيل استمرارًا فعليًّا لبرنامج مارشال، إذْ إنّ اليهود كأوروبا الغربية دمّرتهم فظائع النازية والحرب العالمية الثانية. وحتى الآن أنفقت الولايات المتحدة على دولة إسرائيل أكثر مما أنفقته على برنامج مارشال بأكمله. هكذا أصبحت المعونات الأميركية لإسرائيل خطة مارشال دائمة.

ربما لا يوجد أحد خارج العالم العربي سيشعر بالحنق من صرف هذه الأموال على الدولة اليهودية، إلا بسبب التباين الصارخ بين دعم إسرائيل وقلة اهتمام العمّ سام بالأميركان السُّود، أو بالعالم الأوسع من الشعوب غير البيضاء. وفي حين ظلّت إدارة رونلد ريجن تخفّض الدعم المخصص لتحسين معيشة السُّود في داخل الولايات المتحدة، ظلّت تزيد من دعمها للجماعة اليهودية خارج الولايات المتحدة. وهكذا أصبحت دولة أجنبية لا يصل تعدادها إلى أربعة ملايين نسمة تلقى اهتمامًا من العم سام أكبر مما تلقاه الأقلية الأميركية التي تتألف من ثلاثين مليون نسمة.

هل يريد العمّ سام أن يسمع شيئًا من هذا؟ أما يزال موضوع العنصرية «كلامًا فارغًا متطرفًا» في بعض الدوائر الأميركي؟ هل انتقاد إسرائيل واحدٌ من أكبر المحظورات في نيويورك؟ باختصار، هل العمّ سام على وشك أن يطفئ سمّاعتي أذنيه مرةً أخرى كي يتجنب سماع موضوعات تزعجه؟ ثمة أشكال من الرقابة تحاول أن تمنع الآراء غير المرحّب بها، والعم سام أحكم رقابةً خاصّة به كي لا يسمع أصوات العالم التي تثير ضيقه. بعض الناس يُولدون صُمًّا، وبعضهم يُصبحون صُمًّا، لكنّ ثمة أناسًا يُلحقون الصمم بأنفسهم.

حول ماركس ومحمّد

أقلّ الرسائل التي تبدو الولايات المتحدة على استعداد للاستماع إليها هي تلك الرسائل التي تحاول الماركسية والإسلام إيصالها. ففي العالم الثالث، تتعلّق المعارضة الماركسية للولايات المتحدة بموضوع الامبريالية الاقتصادية الأميركية، في حين تتعلق التحفظات الإسلامية على الولايات المتحدة بموضوع الامبريالية الثقافية الأميركية. إذْ إنّ

ماركسيي العالم الثالث لا يريدون لأميركا أنْ تسيطر على اقتصاداتهم وتستغلّها، ومسلمو العالم الثالث لا يريدون للغرب أن يحطّ من قيمة ثقافتهم. هكذا يرى ماركسيو العالم الثالث ماركس معارضًا للعم سام في الصراع على الموارد الاقتصادية، ويرى مسلمو العالم الثالث محمدًا مجابهًا للعمّ سام في الصراع على الخلاص البشري.

لكنّ الصّراعَين قد يبدوان مختلفَين لو نظرنا إليهما من وجهة نظر العمّ سام. فالصّراع ضد الماركسية استراتيجيّ دينيّ، والصّراع ضد الإسلام عنصريّ ديني. الصراع ضد الماركسية عبارة عن فجوة بين الشرق والغرب، في حين أنّ الصراع ضدّ «الأصولية الإسلامية» فجوة بين الشمال والجنوب. الأوّل حربٌ أهلية بين البِيض والبِيض في المقام الأول، والثاني حرب عنصرية بين البِيض وغير البِيض. بعبارةٍ أخرى، يرى العمّ سام جميع تمظهرات الماركسية في العالم الثالث على أنها مجرد توسعة لمواجهة أميركا مع الاتحاد السوفييتي، مواجهة الغرب مع الشرق والبِيض ضدّ البِيض. كما أنّ ثمة افتراضًا بأنّ العلاقات بين الشرق والغرب تنطوي على شيء من سلامة العقل والاستقرار، وأنّ العلاقات مع العالم الإسلامي تنطوي على تعصّب وتزعزع.

الإسلامُ دينٌ آسيويّ إفريقي، إذْ إنّ جميع الدول الإسلامية إما إفريقية أو آسيوية، لذلك يبدو الإسلام دينًا للشعوب غير البيضاء. وبالتأكيد فإنّ هذا تحديدًا هو السبب في انجذاب الأميركان السُّود أحيانًا إلى الإسلام، بدءًا من مالكولم إكس وحتى الملاكم محمد علي [كلاي]. من الجهة الأخرى، فإنّ الحملة البيضاء على الأصولية الإسلامية هي صراع ضدّ قوى الإصرار والتحدّي غير الأبيض.

لا يريدُ العمّ سام أن يسمع أنّ الماركسية في العالم الثالث هي في الواقع تمظهر للاضطراب بين الشمال والجنوب، لا توسعةً للتأزمات بين الشرق والغرب. فالناس في جنوب الكرة الأرضية يَتَمَرْكَسُون لا لأنهم ضدّ المسيحية أو الرأسمالية، بل لأنهم قبل كل شيء ضدّ الامبريالية. فأنتَ إنْ كشطت قشرة الماركسيّ في العالم الثالث ستجد فيه قوميًّا من العالم الثالث.

إنّ العداء ليس للرأسمالية كطريقة إنتاج وإنما للامبريالية بوصفها طريقة هيمنة. وبكل تأكيد فإنّ البرجوازيين في إفريقيا أقلّ خطرًا من العمّال الأميركيين. وهكذا فإنّ هذه التصدّعات في الحقيقة ليست بين الطبقات على المستوى المحليّ، وإنما بين معسكرات

القـوّة على المسـتوى الدولي. فماركسـيو العـالم الثالث يعادون أمـيركا لأنها قوة عالميـة تتحكّم باقتصاداتهـم، لا لأنّ أمـيركا لديهـا نمط إنتاجٍ رأسـمالي.

وبالمثـل نجـدُ التحيّـز الأميركي في الاسـتماع إلى رسـائل العالم الإسـلامي. فمـن الواضح أنّ الثـورة الإيرانيـة لم تكن معادية للمسـيحية، بـل معادية للغرب. فالتركيز الأسـاسيّ للعداء ليـس ضـدّ الفاتيـكان وإنـما ضـدّ واشـنطن، ليـس ضـدّ الصليـب بـل ضـدّ الرايـة المرصّعة بالنجـوم. نعـم كانـت المشـاعر الإيرانيـة دينيـةً، لكـن لم تكـنْ ضـدّ هـدفٍ ديني بـل علمانيّ. فالثـورة الإيرانيـة ليسـت حملة صليبيـة يتصارع فيهـا صلاح الديـن مع رتشرد قلب الأسـد، وإنـما حملـة حديثـة يتصارع فيها المـؤذّن مع الدي جيه، يتصـارع فيها آية الله مـع مغنّي البوب.

وعـلى نحـوٍ غريـب تحالفـت الماركسـية والإسـلام في محاولـةٍ لإيقـاف أمركـة العـالم، بيد أنهـما افترقـا في أي محاولـة لأنسَـنة أمـيركا. حاولـت الماركسـية منـع التغلغـل الأميركـي في اقتصـاد العـالم بتوجيـه نـداء المقاومة للعـمّال والمحرومـين، وحاول الإسـلام حشـد المقاومة ضـدّ الامبرياليـة الثقافيـة الأميركيـة بإبـراز أصالـة العـالم الثالـث واعتـزازه بثقافتـه. لقـد حقّقـت الماركسـية والإسـلام نجاحًـا في منـع أمركة البشريـة أكثر ممـا حققا في أنسـنة أميركا، وإلى الآن لم يتوصّـل أحـدٌ بعـد إلى كيفيـة تشـغيل سـمّاعة العـم سـام.

الخلاصة

بدأنـا هـذا الفصـل بأطروحـة مفادهـا أنّ الأمـيركان ماهـرون جـدًا في التواصـل مـع الآخريـن لكنّهـم مسـتمعون سـيّئون، ثـم انتقلنـا إلى الأطروحـة المتعلقة بهـا والتي تقـول إنّ العـالم أقـرب لأمركـة البشريـة ممـا هـو لأنسـنة أمـيركا. لا شـكّ في وجـود مبالغـة في هاتـين الأطروحتـين، بيـد أنّهـما تحمـلان مـا يكفـي مـن معنـى للمطالبـة بانتبـاه العمّ سـام.

واسـتخدمنا صـورة سـمّاعة الأذنين التـي يسـتخدمها الأصمّ للتأكيـد على مسـألة الرغبة في التواصـل، إذْ يمكـن للمـرء أن يشـغّل هـذه السـماعة أو يطفئهـا، يلبسـها أو يتركهـا. وفي حالـة الولايـات المتحـدة كان الأمـر يتعلّق بمسـألة الاسـتعداد للاسـتماع أم لا، وقـد طرحنا رأينـا بـأنّ أمـيركا في القـرن العشريـن كانـت أكثـر اسـتعدادًا للتصريـح منهـا إلى التجاوب، أكثـر اسـتعدادًا للتحـدّث منها إلى الاسـتماع.

ثـم طرحنـا جـزءًا مـن التفسـير لهـذه الظاهـرة، فالولايـات المتحـدة لبراليـة في الجانـب الدينـي لكنّهـا متعصّبـة في الجانـب العرقي. ولقد أثّـر هذا عـلى تعامل الولايـات المتحدة مع

الماركسية والإسلام بوصفهما أكبر تحدّيين للعمّ سام. وما يجدر بنا تذكّره هو أنّ العام سام ينظر للماركسية على أنها فجوة بين الشرق والغرب تنطوي على علاقات بين البِيض والبِيض، في حين أنّ الإسلام مواجهة بين الشمال والجنوب، بين البِيض وغير البِيض.

والأمرُ الكامن خلف هذا كلّه هو التأزّم المستمر بين الدين والعِرق في الروح الأميركية المعقّدة المعذَّبة. إلى أين تذهبين يا أميركا؟ نحن نسمعك، فهل تسمعيننا؟

الهوامش

1. Benjamin Quartes, *Lincoln and the Negro* (New York, 1962), and Louis Ruchames (ed.), *Racial Thought in America: From the Puritans to Abraham Lincoln* (New York: The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1969), pp. 380-382. Cf. Lerone Bennet, Jr., 'Was Abe Lincoln a White Supremacist?', *Ebony*, February 198, pp. 35-42, and Herbert Mitgang, 'Was Lincoln Just a Honkie?', *The New York Times Magazine*, 11 February 1968, pp. 35, 100-107.

2. انظر:

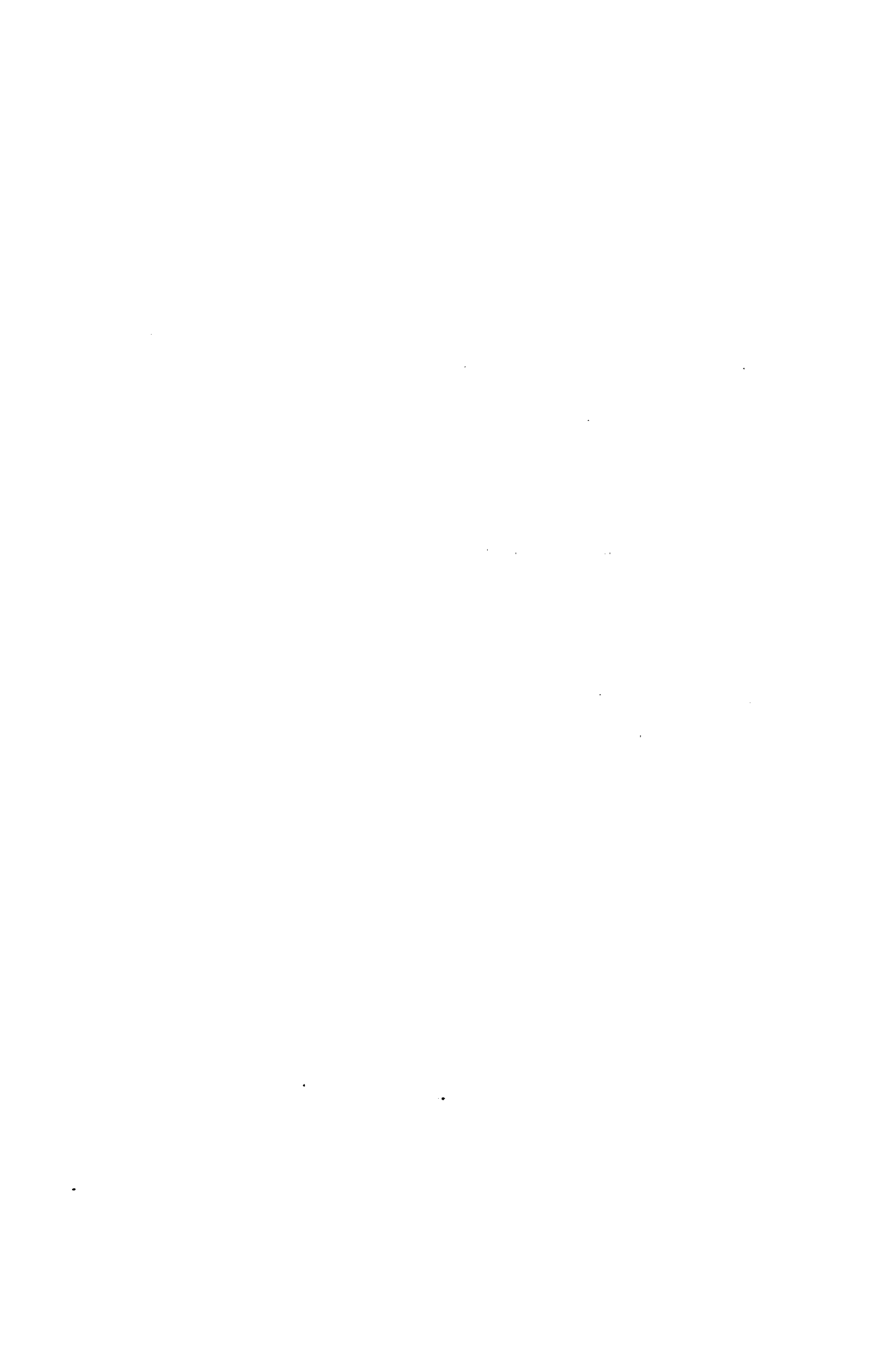
Louis Ruchames, *Racial Thought in America*, p. 381.

3. للاطلاع على تعريف جديد لافت لـ«الرفض»، انظر:

Noam Chomsky, *The Fateful Triangle: The United States, Israel and te Palestinians* (Boston: South End Press, 1983), especially pp. 39-53.

4. Charles Power, *Los Angeles Times*, 29 August 1982.

5. Robert Fisk, *The Times* (London), 31 August 1982.



7

حول العِرق والأداء العقلي

الزُنُوجة والتقليد التلموديّ

قـال ليوبولـد سـنجور ذات مـرة: «العاطفـةُ سـوداء، والعقـلُ إغريقـيّ!». وقـد غـدت مقولـة سـنجور هـذه واحـدةً مـن أهـمّ الحِكـم المتعلقـة بالزُنُوجـة، إذْ يقـول فيهـا إنّ نبـوغ إفريقيـا لا يكمـنُ في عـالم التجريـد الفكـريّ، وإنـما في مجـال الحـسّ العاطفـي. وكما سنشـير لاحقًـا فثمـة افتراضـات مُضمَـرة متعلقـة بالزُنُوجـة في حركـة «دراسـات السُّـود» بأكملهـا في الولايـات المتحـدة. لذلـك سـنولي اهتمامًـا خاصًـا بدراسـات السُّـود محاولـةً منـا لفَكْرَنةِ الزُنُوجـة. ولكـنْ لأنّ دراسـات السُّـود تنطوي عـلى مكوّنٍ فكريّ أسـاسيّ في عِلّـة وجودها، فهـي تنحـرف عـن مقولـة سـنجور المأثورة.

وحـين يتعرّض سـنجور للهجـوم يعيد صوغ آرائـه في هذه المقولة، إذْ إنّ تفسـيره لإفريقيا الأصليـة عرّضـه في بعـض الأحيـان إلى تهمـة نـزع العقلانيـة عـن إفريقيـا التقليديـة. بيد أنّ سـنجور يدافـع عن نفسـه ببراعتـه المعتادة، على أنـه في نهاية الأمـر يصرّ على اعتبـار الإفريقي حَدْسـيًّا لا تحليليًّـا. يقـول عـن ذلـك: «لقد انتقـدني الشـباب على اختـزال المعرفـة الزنجية-الإفريقيـة إلى العاطفـة المحضة، وعـلى إنكار وجود «عقـل» إفريقـي... وأودّ أنْ أوضّح رأيي مـرة أخـرى... التفكـيرُ العقـليّ الأوروبي تحليـليّ، منطقـيّ مبنـيّ عـلى الاسـتخدام، والتفكيرُ العقـلي الزنجي-الإفريقـي حَـدْسيّ مبنـيّ عـلى المشـاركة»[1]. وفي موضـعٍ آخر يؤكد سـنجور

على أنّ هذا «العقل التحليلي والمنطقي» كان جزءًا من التراث الإغريقي-الروماني في أوروبا بشكلٍ عام. «بل يمكن للمرء أن يرى آثار تحدّر الماركسية من أرسطو!».

كان ديكارت قد أكّد على أنّ الدليل الأقصى على وجودي هو أنني أفكّر: «أنا أفكّر، إذًا أنا موجود». أما سنجور فيرى أنّ الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) الإفريقية تنطلق من مسلّمة أساسية مختلفة. فبالنسبة للإفريقي الأسود يوجد العالم من حقيقة انعكاسه على ذاته العاطفيّة: «لا يدرك أنه يفكّر، يشعر أنه يشعر، يشعر بوجوده، يشعر بنفسه»[2]. باختصار إذًا، فإنّ الإبستمولوجيا الإفريقية-السوداء تبدأ من مسلّمة «أنا أشعر، إذًا أنا موجود».

ماذا عن نبوغ اليهود؟ لئن كانت العاطفة سوداء والعقل إغريقيًّا، فإنّ سرّ المعجزة اليهودية عبر التاريخ هو المزج بين العاطفة والعقل. وفي قلب هذه المعجزة يكمن التقليد التلموديّ. وإلى حدٍ ما يُعدّ التقليد التلمودي مزجًا بين الدين والإثنية والمساعي الفكرية، فعبر هذا التقليد جرت فَكْرَنةُ الحسّ القومي لليهود وتقديسه.

وحركةُ «دراسات السُّود» في الولايات المتحدة -على ضعفها وحَيرتها- وُلدت هي الأخرى من حسٍّ قومي. فمثل التقليد التلمودي تسعى دراسات السُّود أيضًا إلى فَكْرَنة الحس القومي لشعبها. ويبقى السؤال حول ما إذا كانت دراسات السُّود هي الأخرى محاولة لتقديس الهوية السوداء. هل «السواد» في الولايات المتحدة في طريقه إلى التحوّل إلى تجربة دينية، إلى جانب كونه تجربة عرقية؟ من هذه الناحية هل يمكن للسواد أن يكون مكافئًا تامًّا للهوية اليهودية، فيجمع ما بين الرموز الإثنية والمقدّسة للتعريف بالذات؟

في الوقت الحالي لم يجمع أحدٌ بين النمطين الإثنيّ والديني في التعريف بالهُوية بطريقةٍ تذكّر باليهود إلا أعضاء حركة «أمّة الإسلام»، وهم المسلمون السُّود في أميركا. ولكن في حين أنّ اليهودية ظلّت عبر القرون تؤكّد على قرب اليهود من الربّ، نزعت «أمّة الإسلام» لبعض الوقت إلى التأكيد على بُعد البِيض عن الله.

اليهوديّة متمركزة على الذات، تسعى إلى توكيد نفسها في ظلّ بيئةٍ معادية. أما «أمة الإسلام» فقد ظلّت لبعض الوقت متمركزة على البيئة، بمعنى أنها سعت إلى توكيد عداء البيئة (البيضاء) أكثر من تركيزها على ذاتها. كانت «أمة الإسلام» مهمومة بالتنديد بالأغيار العِرقيين (البِيض) أكثر من اهتمامها بالإشادة بالسُّود. بالنسبة لـ«أمة الإسلام»

كان ظهور البِيض على أنهم شياطين أمرٌ أساسيّ أكثر من قبول السُّود بوصفهم شعبًا مختارًا. لذلك كانت العاطفة السائدة بين المسلمين السُّود لبعض الوقت هي الغضب من العدو، لا الفخر بالذات.

بيد أنّ «أمّة الإسلام» تغيّرت، والتحدّي الذي جاءها من مالكولم إكس قبل انشقاقه عن الحركة كان مرحلةً رئيسة في هذا التحوّل. بعد أن حجّ مالكولم إكس إلى مكّة واكتشف تعدّد الأعراق في الإسلام لم يعد مقتنعًا بأنّ البِيض شياطين هالكون. كان مالكولم إكس يتحوّل من معاداة البِيض إلى الفخر بالذات. وبُعيد ذلك اغتيل مالكولم إكس. في عام 1975م تُوفي زعيم «أمّة الإسلام» إليجا محمد وفاةً طبيعية، واستمرّ التحوّل من التمركز على البيئة (التمرد على البيئة المحيطة) إلى التمركز على الذات (عبر الثقة بالنفس). في هذا الأمر أصبح التشابه كبيرًا بين أمّة الإسلام واليهودية المبكرة على الأقل، بما في ذلك بعض الطقوس التي تتعلق بالمأكل والسلوك الجنسي. ما كان ينقص «أمّة الإسلام» هو وجود تقليد فكريّ قويّ، على الرغم من النجاح النسبي الذي حققته بعض مطبوعاتهم الدينية.

من جهةٍ واحدة شهدت أميركا حركة «دراسات السُّود» بوصفها محاولةً لفَكْرَنة السّواد، ومن جهةٍ أخرى ظهرت «أمّة الإسلام» كمحاولةٍ لتقديس السّواد. وما ينقص الآن هو حركة حيوية تستطيع الجمع بين القوّتين الفكرية والدينية. فلئن كان التقليد التلموديّ مزيجًا من الدين والإثنيّة والقوة التحليلية، فلا يوجد حتى الآن مكافئ أسود له. لا يوجد حتى الآن جمع لموارد القوة بين حركة دراسات السُّود بوصفها جهدًا فكريًّا و«أمّة الإسلام» بوصفها مسعى دينيًّا في أميركا السوداء. عبر الجمع بين قوى هاتين الحركتين يمكن إنتاج مكافئ أسود لتقليدٍ يفخر بتاريخ اليهود ويسعى إلى فهم وتحليل تراثٍ من الأخلاق المدوَّنة، ويدرس ما يقتضيه الالتزام بالأصول الدينية، ويجد السلوى والقوة في الاستشهاد الجمعيّ لشعبه عبر القرون، ويعيد على الدوام فحص الدور التاريخي لشعبه في الشؤون الإنسانية بشكلٍ عام. تُرى إلى أي حدٍ كان للتقليد التلمودي علاقة بالتخصص اليهودي في المساعي الفكرية؟ كيف يختلف اليهود عن السُّود في هذه المساعي؟

الدماغ الأسود، والذِهن اليهودي

صحيحٌ أنّ مقارنات الأداء العقليّ بين الأعراق والجماعات الإثنية-الثقافية كانت جزءًا من تاريخ العنصرية نفسها، بيد أنّه لا يوجد كثير شكٍ في أنّ الإنسان الأسود ظلّ في هذه الفترة الحديثة من تاريخه هامشيًّا في الجانب العلمي، بمعنى وجوده في الطرف الخارجي من الإنجازات العلمية والتقانية.

على العكس من ذلك نجد أنّ التأثير اليهودي في التراث البشري الفكريّ كان هائلًا. فالشخصيات اليهودية العظيمة التي أثّرت في تطوّر الأفكار والأخلاق تتنوّع بدءًا من عيسى المسيح وحتى كارل ماركس. كما أنّ المكوّن الأخلاقي من الحضارة الحديثة يشمل إسهامًا كبيرًا من أفكار المفكّرين والأنبياء اليهود.

وحتى لو حصرنا أنفسنا في العصر الحديث يمكننا القول إنّ ثلاثةً من أكثر خمسة أشخاص أثّروا في تحديد شكل العقل الحديث كانوا يهودًا: إسحاق نيوتن، وتشارلز دارون، وكارل ماركس، وسِجموند فرويد، وألبرت آينشتاين. نيوتن ودارون هما الوحيدان غير اليهوديين، رغم أنّ نيوتن ربّما تحوّل سرًّا إلى اليهودية الميمونية [نسبة إلى موسى بن ميمون]. يُعدّ هذا واحدًا من أكثر الأشياء المبهرة في التاريخ اليهودي، ونعني الاستعداد اليهودي لإنتاج العبقريات الفكرية. وإلى يومنا هذا ما يزال عدد كبير من الشخصيات الشامخة في الأوساط الأكاديمية في الولايات المتحدة يهودًا.

تُرى أي تفسير يمكننا أن نقدّمه لهذه الظاهرة الفكرية المبهرة؟ هل تطرح مسألة اليهود الجدلَ القديم حول الفروق الجينية في الذكاء بين عرقٍ وآخر؟ إنْ قلنا إنّ الأعراق جميعها تتحصّل على الحصة نفسها من الذكاء، فكيف نفسّر المعجزة اليهودية؟ إن استخدمنا عدد العقول الشامخة مقياسًا لحصّة الذكاء في عرقٍ من الأعراق، واستنتجنا من ذلك أنّ اليهود وُهبوا وفرةً في العقل، ألن يجبرنا هذا النمط الاستدلالي إلى القول إنّ السُّود يعانون من نقص في تلك الهبة العقلية؟ تُرى هل يكون التفوّق العقلي اليهودي الدليل على التدنّي العقلي الأسود؟ هذا الجدل ليس عتيقًا كما قد يبدو لأول وهلة، فالحجج التي تدور حول الفروق الجينية في مستوى الذكاء عادت مرة أخرى إلى النقاشات الأكاديمية في العالم الغربي.

ذات يـوم مـا زلـتُ أذكـره جيـدًا حـين كنـتُ أعمـل في جامعـة ماكيريـري في أوغنـدا، أبلغتْنـي سـكرتيرتي أنّ ثمـة مكالمـةً دوليـة لي مـن ديربَن بجنـوب إفريقيـا. فهتفتُ مسـتغربًا «ديربَـن؟»، إذْ لم تكـن لي علاقـات مهمّـة هناك. وحـين حوّلَـتْ إليّ المكالمة تبيّن أنّها من محرّر مجلـةٍ في جنـوب إفريقيـا، طلـب منـي أن أكتـب مراجعـة كتـابٍ مـا للنـشر في مجلتـه. تملّكني الفضـول حـول هـذه المهمّـة التـي اسـتدعتْه أنْ يجـري اتصـالاً دوليًـا مكلِفًـا، فعرفـتُ أنّ الكتـاب المعنـيّ لمؤلف اسـمه بارنـت بوتر بعنـوان الجريرة أيهـا الرجل الأسـود[3]، وهي عبارة مسـتوحاة مـن مسرحيـة شكسـبير يوليـوس قيـصر: «الجريـرةُ يـا عزيـزي بروتوس ليسـت جريـرةَ طَوالِعنـا، وإنـما جريرتنا نحـن إذْ أصبحنا خانعين». وقـال لي المحرّر الجنـوب إفريقي إنّ الكتـاب أثـار جـدلًا واسـعًا في إفريقيـا الجنوبيـة، فـأراد منـي أن أكتـب تفنيـدًا للكتـاب. كانـت الحجّـة الأساسـية في الكتـاب هـي أنّ «الجريـرة، أيهـا الرجل الأسـود، ليسـت جريرة طوالِعـك، وإنـما جريرتـك أنـتَ إذْ أصبحـتَ خانعًـا»، أي إنّ الرجـل الأسـود ظـلّ محكومًا وخاضعًـا للآخرين لا بسـبب سـوء الطالع وإنـما بسـبب شيءٍ متأصّل في نفسـه. وافقتُ على كتابـة مراجعـة للكتـاب، وأُجريـت الترتيبـات اللازمة لاسـتلامه مـن لندن.

الكتـابُ لا يزعم لنفسـه مسـتوى بحثيًا رفيعًا، لكـنّ الرجل الأبيض الذي كتبه اسـتخدم دليـل باحثـين أكـبر مما يقـوى عـلى التظاهر بمسـتواهم. اسـتخدم الكاتـب جزئيًا مقـال آرثر جِنسـن في مجلـة هارفـرد إديوكيشـن رِفيو الذي يفيـد بأنّ البحـوث التي أُجريـت على تلاميذ المـدارس الأمـيركان أشـارت إلى أنّ الأداء العقـليّ للسُّـود كان أقـلّ مـن البِيـض لأسـبابٍ وراثيـةٍ في جـزءٍ منهـا. كان مقال جنسـن قد فتح البـاب ثانيةً للجـدل القديم المتعلّق بمسـألة مـا إذا كانـت الأعـراق مختلفة وراثيًـا في الكفـاءة العقلية[4].

ربـط بارنـت بوتـر النتائج البحثيـة التي توصّل إليها جنسـن بإشـادة الروائـي والفيزيائي البريطـاني اللـورد تشـارلز بـيرسي سـنو باليهود، إذْ أشـار هـذا إلى الإنجـازات الباهـرة التي حققهـا اليهـود في مجـالات العلـوم والفنـون. ولعـلّ إجـراءً بدائيًـا مثـل النظـر في أسـماء الحاصلـين عـلى جائـزة نوبـل سيشـير إلى أنّ حـوالي ربـع الفائزيـن يحملـون أسـماء يهوديـة. تُـرى لمـاذا ينتج شـعبٌ تعـداده أكثر بقليل مـن 15 مليـون ربع أفضـل الإنجـازات العلمية والبحثيـة في عـالمٍ بـه حـوالي 3000 مليون إنسـان؟

> أم إنّ ثمة شيئًا في الذخيرة الوراثية اليهودية يُنتج المواهب بمقدار مختلف عما تنتجه الذخيرة الوراثية للأنجلوسكسونيين مثلاً؟ شخصيًّا لديّ استعداد لأن أصدّق هذا الاحتمال... يودّ المرء لو يعرف أكثر عن هذه الذخائر الوراثية اليهودية. ولا بدّ أنها ظلّت غير ممزوجة أو غير معدّلة لمئات السنين في أماكن عديدة، لا سيّما في شرق أوروبا[4].

لا يبدو أنّ اللورد تشارلز بيرسي سنو كان مُدركًا للتناقض الجزئيّ الكامن في مقولته. فاليهود الذي نبغوا في هذا العصر وفازوا بجائزة نوبل لم يكونوا في الواقع من شرق أوروبا حيث يرى سنو أنّ الذخيرة الوراثية اليهودية ظلّت نقيّة و«غير معدّلة لمئات السنين». بل على العكس من ذلك فإنّ أفضل الإنجازات الفكرية اليهودية في هذا العصر جاءت غالبًا من اليهود الغربيين، وهم من نواحٍ عديدة أقل الذخائر الوراثية نقاءً بين جميع يهود العالم.

أيًا ما كان التناقض الجزئي في تحليل تشارلز بيرسي سنو، فهناك بالفعل ظاهرة لا بدّ من تفسيرها في هذا التميّز الفكري اليهودي في تاريخ الغرب. وقد استخدم بارنت بوتر (وهو أبيض من الأغيار) التميّز العقلي اليهودي كدليلٍ على أنّ السُّود أدنى منهم وراثيًا، بيد أنه هو أيضًا لم يدرك المنطق الذي يصدر عنه. فلو أنّ العقل اليهودي في العالم الغربي كان متفوقًا على كثيرٍ من الأغيار البِيض، أيجوز لنا الاستنتاج بأنّ الأغيار البِيض أدنى وراثيًا من جيرانهم اليهود من الناحية العقلية؟ لا بدّ أن بارنت بوتر كان سيجد هذا الاستدلال ثمنا باهظًا لمحاولة إثبات أنّ مصير الرجل الأسود لم يكن بسبب سوء طالعه وإنما بسبب جيناته.

من التلمود إلى الزُنوجة

تُرى ما عساه يكون التفسير للتميّز العقلي اليهودي، وللهامشية العلمية السوداء؟ ربما هنا نجد علاقة التقليد التلمودي بالموضوع الذي نبحث فيه. على مدى فترة من الزمن كان هناك شعب محكوم بقوانين والتزامات مدوّنة، لكنه بدأ يولي أهمية خاصة بالمهارات التحليلية والقانونية والتفكّرية. هكذا نشأت بِنية دافعة بين اليهود خلعت على الأداء العقلي جزاءً اجتماعيًّا. وكان ذلك من دون شك مصحوبًا بعمليات وبنى من

التكيّف الاجتماعي الذي عرّض نسبة كبيرة من الأطفال لجوانب تحليلية وتجريدية من الثقافة اليهودية.

ربما كان هناك عامل تعزيزٍ بين يهود الشتات يتمثّل في شيءٍ من الانتخاب الفكري المسبق في وقت التشتت اليهودي قبل ألفي سنة. تُرى هل كان اليهود الذين خرجوا للمنافي في أغلبهم على درجة عالية من الثقافة؟ يُشير عالم الأحياء والجينات سيريل دِين دارلنجتن إلى جزءٍ مهم من ذلك التشتت:

> اليهود الذين انتقلوا إلى الأجزاء الغربية من الامبراطورية الفارسية كانوا... بقيّةٌ مُنتَخبة بعناية... كانوا مجموعة من الطبقات الماهرة والمثقفة إلى حدٍ ما، تختلف عن مثيلاتها من الطبقات في أمرين مهمَّين: فأولًا، مُنع اليهود إلى حدٍ كبير من التزاوج مع الطبقات الأخرى في المجتمعات التي عاشوا فيها. وثانيًا، كان أولئك اليهود متحرّرين تمامًا من قبضة الطبقة العسكرية التي حكمتهم. هكذا كان المفكرون اليهود أحرارًا[6].

يشير دارلنجتن إلى أنّ العدد الوفير من المثقفين بين أولئك اليهود الذين فرّوا من فلسطين، مع القوانين الصارمة نسبيًّا في فرض التزاوج من داخل الجماعة، ساعد في الحفاظ على ذخيرة وراثية من التميّز العقلي ومراكمتها. وهذا الأمر يرتبط أيضًا بمسألة العلاقة بين التخصص المهني والأداء العقلي. من ناحية، أدّى إغلاق الكثير من مناحي الحياة المهنية في وجه اليهود في أوروبا إلى تخصّص الجماعة اليهودية في التجارة ثم لاحقًا في المهن الحرّة. والنتيجة التراكمية لهذه التخصصية برهنت على انتخابٍ ثقافي تخصّصي، لا انتخابٍ طبيعي داروِنِيّ. وهكذا فقد أنتجت الأجيال اللاحقة من المثقفين اليهود بدورها أطفالاً لهم عقلية متمحورة على الفكر. إذًا فالتخصّصية قد تكون فرصةً لاكتشاف النبوغ.

ومن العوامل المتصلة بهذه المسألة أيضًا إرث الأنبياء اليهود والقوانين التي لا يكتفي اليهود بالالتزام بها، بل بالمداومة على التعبير عنها وفكْرَنتها. وقد يكون من دواعي التوفيق أنّ اليهودية لا تشترط العزوبية في حاخاماتها. فلو كان المطلوب من رجال الدين اليهود أن يكونوا عزّابًا مثل القساوسة الكاثوليك لانخفض الإسهام الفكري اليهودي في الحضارة العالمية انخفاضًا كبيرًا. يُقدَّر أنّ الكثير من ألمع العلماء اليهود كانوا أولاد أو أحفاد حاخامات. وهكذا يُساعد إرث الأنبياء مرة أخرى في تعزيز التخصّص الفكري المسبق.

وفيما يتعلق بالهامشية العِلمية السوداء، فقد ظهرت عدة ردود مختلفة بين السُّود على هذه الظاهرة. فبعض السُّود أنكروا أنهم هامشيون علميًّا، وهؤلاء عادةً ما يذكرون عددًا من مشاهير السُّود في التاريخ الفكري العالمي. من بين الأسماء التي قد يذكرونها ألكزاندر بوشكِن «أبو الأدب الروسي»، والأديب الفرنسي ألكساندْر دُوما. كلاهما كان في أسلافه عِرقٌ أسود، والعديد من السُّود أبدوا اعتزازهم بذلك. وقد تمظهرت هذه النزعة إلى إنكار الهامشية العِلمية السوداء خاصةً بين الأميركان السُّود. ولعلّ الأمر يعود إلى شعورهم بالامتهان من ذكريات العبودية، فخلق ذلك إصرارًا بين القوميّين الثقافيين منهم على تأكيد عَظَمة السُّود في التاريخ[7]. ولا يُعدَم هَذا النوع من الردود بين سُود إفريقيا كذلك. ففي غانا إبان حكم الرئيس كوامي نِكروما أُصدر عدد من البطاقات البريدية التي تُظهر إنجازات كبيرة حدثت في إفريقيا. من بينها رسمة بها شخصيات في زيّ مصر القديمة ومعها أول ورقة مصنوعة، وتحت الصورة عبارة «تاريخ إفريقيا القديم: منشأ الورق كان إفريقيا». وهناك أيضًا رسمة «تايرو، السكرتير الإفريقي لشيشرون [الذي] ابتدع الكتابة الاختزالية في عام 63 قبل الميلاد». وهناك بطاقة تؤكد أنّ علم الكيمياء بدأ في إفريقيا، وأنّ الأفارقة علّموا الإغريق الرياضيات والأبجدية. ووفقًا لهذه البطاقات التي أُعيد إنتاجها من «أرشيف أكرا، غانا» فهناك اختراعات علمية عديدة أخرى نشأت في إفريقيا. بشكلٍ من الأشكال كانت هذه البطاقات البريدية تتّبع تقليد الأميركان السُّود في التوكيد الثقافي للذات، مع نقل التركيز إلى القارة الإفريقية[8].

والردُّ البديلُ للهامشية العلمية السوداء لا يكمن في الاعتراف بها، بل في الاعتزاز بها أيضًا. لقد أنتجت الدول السوداء التي حكمتْها فرنسا حركةً كاملة تُدعى «الزُنُوجة»، وهي حركة هلّلت لمناقب الحضارة غير التقانية. يقول الشاعر الإفريقي إيمي سيزير:

طوبى لأولئك الذين لم يخترعوا شيئًا

الذين لم يستكشفوا شيئًا

الذين لم يكتشفوا شيئًا

مرحى للفرح، مرحى للحبّ

مرحى لآلام الدموع المتجسّدة

فزُنُوجيّتي ليست بُرجًا ولا كتدرائية...[9]

مـن الواضـح طبعًـا أنّ هـذا الـردّ يختلـف جوهريًّا عـن الميـل إلى البحث عن عرقٍ أسـود في أسـلاف الشـاعر روبـرت براونتج أو بوشـكِن أو دُوما. بيد أنّ حركة دراسـات السُّـود في الولايـات المتحـدة تأثّـرت بـكلا الردّين عـلى مقولة الهامشـية العلميـة السـوداء. فمن جهة، تؤكّـد الحركـة أنّ دراسـة تاريـخ السُّـود تعرّضت لتشـويه هائـل نتيجـة الدراسـات التي قام بهـا الرجـل الأبيض، ولذلـك فقد جرى التقليل من شـأن الإسـهامات السـوداء في الحضارة العالميـة. ولا شيء يعيـد التـوازن إلا بـأن يسـيطر السُّـود عـلى حركـة «دراسـات السُّـود». ومـن الجهـة الأخـرى، تأثّرت الحركـة بالزُّنُوجـة وتأكيدها عـلى التميّـز الثقافي الأسـود بدلًا مـن التنافسـية العقليـة السـوداء. ودعونـا ننتقـل الآن إلى هـذا الربـط بـين منطـق الزُّنُوجـة والافتراضـات التـي تضعها حركة «دراسـات السُّـود».

الزُنُوجة والزّنجولوجيا

يرتبـط مصطلـح «الزُّنُوجـة» بالـدول الإفريقيـة الناطقـة بالفرنسـية وبجزيـرة مارتينيك تحديـدًا، كـما ظهـر منـاصرو حركـة الزنوجـة في السُّـود الناطقـين بالفرنسـية. أما مـن نَحَت هـذا المصطلـح فهو الشـاعر المارتينيكي إيمي سـيزير حين قـال: «فزُنُوجتي ليسـت بُرجًا ولا كتدرائيـة/ بـل تغـوصُ في جسـد التربـة الأحمـر»[10]. نُشرت قصيدة سـيزير أول مـرة في مجلةٍ باريسـية عـام 1939م، أمـا المنـاصر الأدبيّ الأبـرز لحركـة الزُّنُوجـة فـكان ليوبولد سـنجور شـاعر السـنغال ورئيسـها. كان سـنجور هـو الذي سـاعد في صـوغ شـكلٍ وهُويـة للزُّنُوجة بوصفهـا نظرةً فلسـفية عامـة. يقول سـنجور:

> الزُّنُوجـة هـي المجموعـة الكاملـة مـن القيـم المتحـضّرة -الثقافيـة والاقتصاديـة والاجتماعيـة والسياسـية- التـي تَسِـمُ الشـعوب السـوداء، وبالتحديـد العـالم الإفريقي-الزنجـي. وجميـع هـذه القيـم مسـتقاة بالأسـاس مـن العقل الحـدْسي... حـسّ المشـاركة، موهبـة صنـع الأسـاطير، موهبـة الإيقـاع [الشـعري]، هـذه هـي العنـاصر الأساسـية في الزُّنُوجـة، والتـي سـتجدونها مختومـةً في جميـع أعـمال الرجل الأسـود وأنشـطته[11].

ورغـم مـا في هـذا التعريـف من ألمعيـة فإنـه في الواقـع منقـوص. فالزنوجة ليسـت مجرد وصـفٍ لأعـراف إفريقيـا السـوداء التقليديـة، وإنـما هـي أيضًـا القدرة عـلى الاعتـزاز بتلك

القيم حتى في سيرورة التخلّي عنها. وفي بعض الأحيان تكون الإصرارَ على منع التعرية السريعة للبنية التقليدية.

سواء أأخذنا بتعريف سنجور أم أضفنا عليه مزيدًا من الدقّة، فمن الواضح أنّ المؤمن بالزُنوجة لا ينبغي أن يكون شخصيةً أدبية ناطقة بالفرنسية. يقول سنجور في موضعٍ آخر: «الزُنوجة هي الوعي والدفاع عن القيم الثقافية الإفريقية وتطويرها»[12]. مثل هذا الوعي والدفاع والتطوير لا ينبغي أن يكون على شكل قصيدة مكتوبة بالفرنسية. كما أنّ قَصْر مفهوم الزنوجة على حركةٍ أدبية فيه تضييعٌ لما يشترك فيه الجيشان الأدبي مع الأشكال الأخرى من الإحيائية الثقافية السوداء. صحيح أنّ كلمة «زُنُوجة» تدينُ بوجودها لشخصيةٍ أدبية، بيد أنّ الظاهرة التي ترمي إلى وصفها لها تمظهرات أكثر تنوّعًا. وعلى أي حال فإنّ مصطلح الزنوجة مفيد جدًّا، أكثر من أن نسمح له بالموت مع ذهاب حركةٍ أدبية. ولا يعني ذلك أنّ الانشغال الرومنسي الأدبي بإفريقيا مثالية سينتهي بهذه السرعة. ستظلّ هناك قصائد سوداء تنطوي على هذا التحيّز الرومنسي على مدى جيلٍ آخر على الأقل. ولكن ما نحتاج إليه الآن هو تعريف حدود الظاهرة برؤية أوسع.

إن كانت الزُنُوجة فعلاً هي «الوعي والدفاع عن القيم الإفريقية وتطويرها» فيمكننا تقسيمها إلى صنفين اثنين. أما الصنف الأول فيمكن أن نسمّيه الزُنوجة الأدبية، ونسمّي الآخر الزُنوجة الأنثروبولوجية. ولا تقتصر الزنوجة الأدبية على الأدب الإبداعي بل تشمل كذلك بعض النُهُج في التأريخ الإفريقي. فمثلاً، حين ينقاد المؤرخ الإفريقي للرومنسية المنهجية في دراسته للامبراطوريات الإفريقية القديمة مثل سونجي ومالي، فهو بهذا المعنى يقع ضمن تيّار الزنوجة الأدبية.

أما الزنوجة الأنثروبولوجية فهي عمومًا أكثر اتصالًا مباشرًا بالسلوك الثقافي الواقعي من الزنوجة الأدبية. ففي شكلها الحرفيّ الأقصى تُعدّ الزنوجة الأنثروبولوجية دراسةً مُرَمْنَسَة لـ«جماعة قبَليّة» إفريقية على يد عالمٍ إثنولوجيّ إفريقي. وهكذا فإنّ كتاب مواجهة جبل كينيا الذي كتبه جوجو كينياتا في شبابه في حدّ ذاته كافٍ لأنْ يجعل كينياتا من أنصار الزنوجة الأنثروبولوجية.

بيد أنّ الأمر لا يقتصر على دراسة لـ«قبيلة». ثمّة رابط بين الإيجا ماسيندي نبيّ في شرق إفريقيا وإيمي سيزير الشاعر المارتينيكي الرفيع. وفي كل الأحوال فإنّ الزنوجة

الأدبيـة وبعـض الحـركات الإفريقيـة المسـيحانية تُعـدّ ردودًا مختلفـة عـلى ظاهـرة ثقافيـة واحـدة مترابطـة. لقد دفـع الجانبـان الإغريقي-الروماني واليهودي-المسـيحي مـن الحضارة الأوروبيـة الأفارقـةَ إلى اتخـاذ موقفٍ دفاعي مـن الناحية الثقافيـة. فقد جاءت هاتـان الحالتان إلى إفريقيـا مغلّفتـين إلى حدٍ مـا بالتكبّر الثقـافي الأوروبي. لذلك أسـهمت الحالـة الإغريقية-الرومانيـة في مولـد الزُّنوجـة الأدبيـة كـردّ فعـل، وأسـهم الحـسّ اليهودي-المسـيحي مـن التفـوّق الروحـي في مولـد الإثيوبيانية والكنائـس التوفيقيـة عمومًا. وهـذه الظاهرة الأخيرة لهـا روابـط وثيقـة بالزُّنوجـة الأنثروبولوجيـة، أو هـي في حـد ذاتها تمظهـرات لها[13].

وقـد أكّـد شْـتِرلنج سْـتكِي على نحـوٍ مُقْنـع أنّ المفكّـر العملاق الأميركـي الأسْـوَد وِليَم دوبويـز (William E. B. Du Bois) هـو «المؤيـد الأكثـر تطـوّرًا للزُّنُوجـة دون منـازع إلى مجـيء سـيزير وسـنجور». وقد أوصى سـتكي بإجـراء دراسـةٍ لـرؤى دوبويز الثقافية تسـعى إلى عـدة أهـداف منهـا تحديـد كيـف اختلفـت زُنُوجـة دوبويـز عـن الزُّنُوجـة التـي طرحهـا كتّـاب نهضة هـارلم[14].

صحيـحٌ أنّ الموجـة الجديـدة مـن «دراسـات السُّـود» في الولايـات المتحـدة ينبغـي أن تستكشـف الروابـط التـي تجمعهـا بحركـة الزُّنُوجة، ذلـك أنّ هاتـين الحركتـين الراميتين إلى التأكيـد الفكـريّ للـذات بينهـما مشـتركات كثيرة. وقد ذهـب ليوبولـد سـنجور إلى أنّ هناك فرقًـا أساسـيًّا بـين أدوات الرجـل الأبيـض في التحليـل الفكـري ونهـج الرجـل الأسـود إلى الإدراك الفكـري. وكـما ذكرنـا سـابقًا، يقـول سـنجور: «التفكـير العقـليّ الأوروبي تحليـليّ، منطقـيّ مبنـيّ عـلى الاسـتخدام، والتفكـيرُ العقـلي الزنجي-الإفريقـي حَـدْسيّ مبنـيّ على المشاركة»[15].

بيـد أنّ سـنجور ليـس متّسـقًا دائـمًا في رؤاه حـول اختـلاف الإبسـتمولوجيا بـين نمطَـي التفكـير الأوروبي والإفريقـي الأسـود، وجـزءٌ مـن السـبب في ذلك يعـود إلى تعقيـد موقف سـنجور الأيديولوجـي مـن الثقافـة. ولكن يمكننـا القول إنّ الاسـتنتاج المنطقـي من موقف سـنجور هو أنه لا يوجد عالم أوروبي أو أبيض يمكنه أن يفهم المعنى الداخلي لسـلوك إنسـانٍ أسـود فهـمًا تامًّـا. وهذه هـي نقطة الالتقـاء بـين الزنوجة بوصفهـا جوهـرًا ثقافيًّـا للحضارة السـوداء والزِّنجولوجيـا بوصفهـا مبـادئ لدراسـة الإنسـان الأسـود. فبالنسـبة لسـنجور والجنـاح المناضـل في حركـة «دراسـات السُّـود» في الولايات المتحـدة ثمة مبـادئ اجتماعية-

علمية للتفسير لا يمكن من دونها فهم الإنسان الأسود فهمًا صحيحًا. والسؤال هو ما إذا كان بالإمكان لباحث ليس أسود أن يُتقن هذه المبادئ. ألمح الرئيس سنجور في خطابه في المؤتمر الدولي الثاني للمُستَفْرِقين في دكار في كانون الأول/ ديسمبر 1967م إلى أنّ مثل هذه المبادئ يمكن للآخرين إتقانها إن كانت لديهم حساسية كافية للخصائص المميزة للثقافة التي يدرسونها. بيد أنّ البعض من أنصار «دراسات السُّود» في الولايات المتحدة يبدون أكثر تشككًا من سنجور، إذْ يرون أنّ العلماء السُّود فقط هم من يستطيعون إتقان مبادئ الزنجولوجيا إتقانًا كاملًا [16].

ولكن إن كانت الزنجولوجيا هي علم دراسة الإنسان الأسود، أفلا ينبغي أن تكون حيادية بما يكفي لأنْ تتيسّر لمختلف العقول؟ كان سنجور سيقول إنّ تعريف «العلم» نفسه ينطوي على استعلاء إثنيّ*. يقتبس سنجور أولًا من العالِم الفرنسي جاك مونود الفائز بجائزة نوبل في محاضرته الأولى في كلية فرنسا عام 1967م: «دعونا نعترف أنّ الغاية الوحيدة، القيمة الفائقة، «الخير المطلق» في أخلاقيات المعرفة ليس سعادة البشرية، وليس قوّتها الزائلة، ولا راحتها، ولا حتى «اعرف نفسك» كما قال سقراط. بل المعرفة الموضوعية في ذاتها». وبعد أن اقتبس هذا الكلام راح يقول إنه يختلف معه جوهريًا. فعلى حدّ قوله إنه مع شديد الاحترام لمن يتّخذون هذا الموقف «المتطرف في عقلانويّته»، إلا أنّ المعرفة من أجل ذاتها «عملٌ مُنْسَلِخ». فبالنسبة لسنجور ابن الحضارة الإفريقية، ثمة غرض للفن والعلم—خدمة الإنسان في حاجته إلى الإبداع والحبّ [17].

يقوم تصوّر دراسات السُّود في الولايات المتحدة أيضًا على الغرض والوظيفة الاجتماعية. فماذا عن الدراسات الإفريقية في الولايات المتحدة؟ هل ينبغي على الأميركان أن يدرسوا إفريقيا من أجل ذاتها؟ أم عليهم أن يدرسوها كي يعمّقوا أساس العلاقات بين إفريقيا والولايات المتحدة؟ أم عليهم أن يدرسوا إفريقيا ليحسّنوا العلاقات بين البيض والسُّود داخل الولايات المتحدة؟ بطبيعة الحال لا ينبغي أن ينفي الدافعان الأخيران بعضهما بعضًا، ولكن قد يكون من الضروري تحديد الأولويات ومجال التركيز.

---

* اخترت تعبير «الاستعلاء الإثنيّ» لترجمة مصطلح (ethnocentrism) والذي لا توجد ترجمة موحّدة له، فيتُرجم أحيانًا إلى «التمركز حول العرق» و«العصبية العرقية»، وغيرها. والمقصود من هذا المصطلح الإيمان بتفوّق جماعةٍ إثنيّةٍ ما وتقييم الآخر من معايير وتصوّرات نابعة من الذات الإثنية. ومن المهمّ هنا التفريق بين «العرق» (race) و«الإثنية» (ethnicity)، فالأول يشير إلى عوامل بيولوجية كالمظهر ولون البشرة ولون العينين وما إلى ذلك، في حين يشير الثاني إلى عوامل ثقافية واجتماعية كالجنسية والثقافة واللغة والمعتقدات. (المترجم).

ثمـة خطـرٌ في أنّ إفريقيـا لو دُرسـت مـن أجل تحسـين العلاقات بـين البِيض والسُّـود في الولايـات المتحـدة في المقـام الأول فلـن تُفهـم إفريقيـا نفسـها، لا بـين السُّـود ولا البِيض في أمـيركا. فقـد ينتهـي الأمـر إلى التركيـز فقط على الجوانـب المتعلقة بالمشـهد المحـلي في أميركا، كـما أنّ التاريـخ الإفريقـي قد يُغطّـي على جميـع الجوانب الأخرى مـن الدراسـات الإفريقية. ومـع كامـل الاحـترام للدكتـور سـتكي، ومـع الاعـتراف بأهميـة التاريـخ، إلا أنّ إفريقيـا المعـاصرة لا يمكـن فهمهـا بمجـرّد الإشـارة إلى تاريخهـا. وطغيـان المؤرخـين في الدراسـات الإفريقيـة في الولايـات المتحدة حاليًا سـيؤدي إلى تشـويه الفهـم الأميركي لإفريقيـا، تمامًا كما حـدث مـن قبل حـين أدى طغيـان الأنثروبولوجيين الاجتماعيـين في الدراسـات الإفريقية في بريطانيـا إلى تشـويه فهم القـوى الفاعلـة في إفريقيا.

كـما أنّ دراسـة إفريقيـا مـن أجل العلاقـات بين البِيـض والسُّـود في أميركا أمـرٌ قد يؤدي إلى المبالغـة في أهميـة العلاقـات بـين البِيـض والسُّـود داخـل إفريقيـا. وقـد تسـتحوذ إفريقيا الجنوبيـة عـلى اهتـمام غـير متكافـئ مـن الأمـيركان الذيـن يدرسـون إفريقيـا. لا شـكّ في أنّ العلاقـات بـين البِيض والسُّـود في إفريقيا مهمّـة، بيد أنّ هنـاك قضايا أخرى تسـتحق اهتمامًا بحثيًّا مسـاويًا على الأقل، مثل مشـكلات الإثنية السـوداء في شـمال ليبريا، ونموّ مؤسسـات جديـدة في الـدول الإفريقيـة الجديـدة، والتنميـة الاقتصاديـة والأعـراف الثقافيـة المتغـيّرة. باختصـار فـإنّ دراسـة إفريقيا كفرعٍ مـن الزنجولوجيـا الأميركية قد يشـوّه الفهـم الأميركي لإفريقيـا لأجيـالٍ كاملة.

إنْ كان ينبغـي لجميـع العلـوم، كما يؤكّد سـنجور، أن تنطـوي على غايات محـدّدة، فيجدُر بالأكاديميـين الأمـيركان أن يحـدّدوا الغايـات والفـروع العلميـة التي سـتحققها. صحيحٌ أنّ «دراسـات السُّـود» ينبغـي أن تُجـرى لإضافـة شيء مـن العقلانية عـلى العلاقات بـين البِيض والسُّـود في الولايـات المتحـدة، ولذلـك لا بـدّ أن تكـون متيسـرة للطـلاب البِيض والسُّـود عـلى حـدّ سـواء. بيـد أنّ الدراسـات الإفريقيـة في الولايـات المتحـدة ينبغـي أن تُجـرى في المقـام الأول لإضافـة شيء مـن العقلانية على الفهـم الأميركـي لإفريقيا. فعلاقةُ الدراسـات الإفريقيـة بالمشـهد الأميركـي المحلي لا بـدّ أن تكون علاقة غـير مباشرة. وعبر مسـاعدة جميع الأمـيركان لفهـم إفريقيا فهمًا أفضـل، يجدر بالدراسـات الإفريقية أيضًا أن تسـاعد الأميركان السُّـود والبِيـض على فهـم بعضهـم بعضًا فهـمًا أفضل.

قد يصحّ افتراضُ الزُّنُوجة ومبادئ الزّنجولوجيا باستحالة الفهم التامّ بين الجماعات المنقسمة بعمق عبر التاريخ، لكنّ عالم المعرفة لا يمكن أن يقبل ما قاله الشاعر ألجزاندر بوب:

المعرفةُ القليلة أمرٌ خطير
إما أنْ تشرب بعُمقٍ أو لا تذق نبع بِيَرِيا*
فالشربُ من السطح يُسْكِرُ العقل
والشرب بكثرةٍ يوقظنا من جديد [18].

بل حتّى الفهم الجزئي للإنسان الأسود في كلٍ من إفريقيا وأميركا لا بدّ أن يكون مفضّلًا على انعدام التسامح الذي كان سائدًا قبل ذلك. نعم، قد تكون المعرفة القليلة خطيرةً، لكنّ الكثير من التحيُّز قد يكون أسوأ. أما الأمر الأكثر فداحةً من أي خلاف دبلوماسي حول موضع الدراسات الإفريقية من العلاقات بين الأفارقة والأميركان فهو المشكلة المستمرّة في مقارنة الأداء العقلي بين البِيض والسُّود. كما أنّ المكوّن اليهودي بين البِيض يشحذ الفارق مع السُّود ويعمّق المرارة في العلاقات.

القوّة السوداء وقوة الدماغ

ثمّة نظرة منتشرة بين شرائح من الأميركان السُّود بأنّ «اليهود هم دماغُ العِرق الأبيض». يُنظر إلى اليهود على أنهم من بين أهمّ المفكرين والكتّاب، وتشتبهُ مثل هذه الشرائح في أنّ اليهود «أذكياء إلى حدّ القدرة على التلاعب ببقية البِيض—ناهيك عمّن يُسمَّون بالزنوج» [19]. كما يشتبه بعض المتحمّسين من السُّود في أنّ اليهود يتحكّمون بالرأي العام في الولايات المتحدة من خلال سيطرتهم على وسائل الإعلام. فقد عمل اليهود على «إملاء» السياسات التحريرية لبعض محطّات الإذاعة والتلفاز والمجلات والصحف، وذلك إما بامتلاك المحطّات أو من خلال القدرة الإعلانية الهائلة التي يملكونها والقوة المتأتية من إمكانية سحب الإعلانات: «إنهم يستأجرون الأغيار لـ«يكونوا في الواجهة» كي لا يستعدوا العامة. ولكن في القضايا الحيوية، كقناة السويس مثلاً، يتحكّمون في تفكير الناس» [20].

---

* نبع بِيَرِيا (Pieria Spring): هو منبع المعرفة في مقدونيا وفقًا للأساطير الإغريقية. (المترجم).

في عـام 1968م وأوائـل 1969م طفـت عـلى السـطح قضيـة السـيطرة على المـدارس في مدينـة نيويـورك لتلقـي بظلالهـا عـلى مجـال آخـر مـن الخصومة بـين الأفارقـة واليهـود. كان المجتمـع الأسـود في مدينـة نيويـورك يُطالـب بنظامٍ تعليمـي يسـمح بمزيد من الاسـتقلالية المحليـة في المـدارس، إذْ أراد أن تكـون له سـلطة أكـبر في اختيـار المعلّمين والمنهـج الدراسي. بشـكلٍ مـن الأشـكال كان هنـاك نـزاع بـين «دراسـات السُّـود» والتقليـد التلمـوديّ. وفي النهايـة أصبـح توظيـف المعلّمـين وفصلهـم هو القضيـة، ما أفـضى إلى صدامٍ بـين المصلحين التربويـين السُّـود واتحـاد المعلمـين في مدينـة نيويـورك. واتّفق أنْ تكـون هناك هيمنـة يهودية عـلى اتحـاد المعلمـين، ذلـك أنّ الكثـير مـن المعلمـين في مـدارس السُّـود كانـوا يهـودًا. هكذا أصبحـت المطالبـة بتخويل المجتمع المحلي الأسـود مسـألة التوظيف والفصل تهديـدًا مباشرًا للأمـان الوظيفـي بالنسـبة للمعلمـين اليهود.

انتـصر اتحـاد المعلمـين في الجولة الأولى مـن هذا التـأزم، إذْ رفَضَ مطالـب المجتمع المحلّي التـي كان يريـد منهـا التحكـم في التوظيف والفصـل والمنهج. وقـد أعادت هـذه القضية مرة أخـرى رِيبـة بعـض شرائح السُّـود من سـيطرة اليهود عـلى النظـام التعليمي في بعـض أنحاء البـلاد، فبدأت تـزداد الخُطـب المعاديـة لليهـود بـين المتحمّسـين السُّـود. كـما جـرى الربـط أحيانًـا بـين ما يُسـمى السـيطرة اليهودية على المـدارس المحليـة بالحضور اليهـودي الكبير في المسـتوى الأعـلى مـن النظـام الجامعي الأميركـي. وهكـذا فقد خلقـت المشـاركة اليهودية في النظامـين المـدرسي والجامعـي انطباعًا بوجود تأثـيرٍ فكري غير متكافئ عـلى عقول الآخرين، وغـدا التقليـد التلمـودّي وإنجازاتـه في إنتاج جـودةٍ عقلية عاليـة المسـتوى في مواجهة حركة «دراسـات السُّـود» كصراعٍ للحصول عـلى اسـتقلالية تعليمية وعقلية للسُّـود.

فُصِـل جـون هاتشـيت (وهو عضو تدريس أسـود في جامعـة نيويورك) من عمله بسـبب إطلاقـه تصريحـاتٍ «معاديـة للسـاميّة». وكـما قيـل فقـد أبـدى جيمـس تيرنـر، الـذي اختير ليكـون مديـرًا لمركـز الدراسـات الإفريقيـة في جامعـة كورنيل، رغبتـه في أن يكون هاتشـيت مـن ضمـن فريقـه، فنُظر إلى هـذا الأمـر في الولايات المتحـدة وبريطانيـا على أنه دليـل إضافيّ عـلى ازديـاد معـاداة السُّـود للسـامية. فقـد زار ماثيـو هوجـرت (أسـتاذ اللغـة الإنجليزية في جامعـة سَسِـكس) جامعة كورنيـل وكتب تقريـرًا لصحيفة التايمـس البريطانية أشـار فيه إلى

هـذه النزعـات المعاديـة للسـامية. وحين سُـئِل عنها في عمـود رسـائل القرّاء أكّد مـرة أخرى عـلى وجـود إشـارات على ما أسـماه «العنصريـة السـوداء» في الولايـات المتحدة.

> إنّ «جبهـة التحريـر السـوداء» التي لا تمثّـل أغلبية الطلاب السُّـود في جامعة كورنيل عُنصريـة؛ إذْ تمـارس فصـلًا صارمًا من خلال رفضها السـماح لأعضائهـا بالاختلاط بالطـلاب البِيـض. هـذه الحركـة السـوداء المتطرفـة التـي تتعاطـف معهـا «الجبهـة» معاديـةٌ للسـامية عـلى نحوٍ مُعلَـن. ويقـال إنّ جيمس تيرنر، الأسـتاذ المُختـار لإدارة مركـز كورنيـل الإفريقـي، قـد أبـدى رغبته في ضـمّ جون هاتشـيت إلى فريقـه، وهو مـدرّس أسـود فُصـل من جامعـة نيويورك بسـبب تصريحاتـه المعادية للسـاميّة [21].

كـما كانـت المعابـد اليهوديـة أيضًـا مـن ضمـن المؤسسـات التـي طالبهـا المتطرفـون السُّـود بدفـع «تعويضـات» عـن دورهـا في «اسـتغلال السُّـود» عـبر التاريـخ. ولقد نشـأت فكـرة التعويضـات هـذه في ديترويـت في نيسـان/ إبريـل 1969م في مؤتمـر السُّـود للتنميـة الاقتصاديـة. ألقـى جيمـس فورمَـن (مديـر الشـؤون الدوليـة في اللجنـة الطلابية التنسـيقية اللاعنفيـة) خطابًـا للحضـور السُّـود حـين تـلا فجـأة «بيانًا أسـود» غير متفـق عليه مسـبقًا، يطالـب فيـه بدفـع خمسـمائة مليـون دولار كتعويضـات مـن الكنائـس المسـيحية والمعابـد اليهوديـة البيضـاء. كـما دعـا البيـان إلى إنشـاء بنكٍ لـلأراضي في الجنـوب، وأربع مؤسسـات للطباعـة والنـشر في ديترويـت وأطلانطا ولوس أنجلـس ونيويورك، وشـبكة إعلامية إذاعية وتلفزيـة في ديترويـت وشـيكاجو وكليفلانـد وواشـنطن، ومركـز للمهـارات البحثيـة يُعنى بمشـكلات السُّـود، وإضراب عـمّالي وصندوق حماية، وجامعة سـوداء، وجهـودٍ عالمية لجمع تبرّعـات للسُّـود [22].

فيـما يخـصّ موضـوع التعويضـات كان الأمـر يشـمل الكنائـس المسـيحية، لا المعابـد اليهوديـة وحدهـا طبعًـا. لكـنّ الصـورةَ التـي ظهـرت هـي أنّ هـذا جـزء مـن ضغط أسـود متزايـد عـلى بعـض جوانـب الحيـاة اليهوديـة في الولايـات المتحـدة. بـل إنـه في أوائـل عـام 1969م أشـار البعـض إلى أنّ الهجـرات اليهوديـة مـن شرق أوروبـا إلى إسرائيل كان سـببها ضغـوط مـن السـلطات الرسـمية في أوروبـا، في حـين أنّ الهجـرات اليهوديـة مـن الولايات المتحـدة إلى إسرائيـل كانـت في جـزء منها رد فعـل على التطرّف الأسـود والضغوط السـوداء عـلى اليهـود. ففـي مؤتمـرٍ خـاص حـول الهجـرة إلى إسرائيل حـضره 700 شـخص في فندق

بـارك شـيراتون في آذار/ مارس 1969م، قـال جاك توكجينـر (Jaques Torczyner) رئيس المنظمـة الصهيونيـة في الولايـات المتحـدة إنـه يعـرف «عـدة حـالات اضطـر التجـار اليهود فيهـا إلى التخـلي عـن أعمالهـم وتجارتهم بسـبب ضغـوط المتطرفين».

أمـا عـوزي ناركيـس (Uzi Narkis) المدير العام لقسـم الهجـرة والاسـتيعاب في الوكالة اليهوديـة، فقـد ذكـر في المؤتمـر أنّ 4300 يهوديًا مـن أميركا الشـمالية اسـتقرّوا في إسرائيل في العـام السـابق (منهـم 500 كَنَـدي)، وهـو العدد الأكـبر منذ إنشـاء إسرائيل عـام 1948م. كـما أضـاف أنّ هنـاك 25 ألـف يهـوديّ اسـتقروا في إسرائيـل منـذ 1948م، ويتوقّـع أن يسـتقرّ 7000 آخـرون هنـاك بنهايـة عـام 1969م. كان هنـاك إحسـاس واضـح بـأنّ أحـد العوامـل التـي أدّت إلى عـودة اجتـذاب إسرائيـل لليهـود الأمـيركان هـو الوضـع العنصري في الولايـات المتحـدة[23].

كان يهـودُ نيويـورك يشـعرون بهـذا عـلى نحو مبـاشر ربما أكثـر مـن اليهـود في أي منطقة أخـرى، ولكـن لا ينبغـي أن ننسـى أنّ عـدد اليهـود في نيويورك أكـبر من اليهـود في إسرائيل نفسـها. في نيسـان/ إبريـل عـام 1969م احتلّـت صـورة ضخمـة لهتلـر صفحـة كاملـة من صحيفـة نيويـورك تايمـس. كان إعلانًـا مـن «لجنة الحدّ مـن الكراهيـة»، وهي منظّمـة عابرة للطوائـف. وتحـت الصـورة كُتـب: «العـشرون مـن إبريـل عيـد ميـلاده، فـلا تجعلـه عيـدًا سـعيدًا. كان هتلـر سـيفرح كثـيرًا بالأزمة الأخـيرة التي حلّـت بمدينة نيويورك. السُّـود ضد اليهـود، واليهـود ضدّ السُّـود، والجـار ضدّ الجـار» [24].

وسـواء أكانـت الأزمـة المتعلقة بمدارس نيويـورك جانبًا مـن الهيمنة الفكريـة اليهودية أم شـيئًا أبسـط مـن ذلك، تظـلّ الحقيقـةُ أنها غـدت عاملًا مهـمًّا في تصاعـد التأزّم بـين الأفارقة واليهـود في الولايـات المتحـدة، كما تصاعدت إجـراءات التميز الإيجـابي في معظم الجامعات الكـبرى في الولايـات المتحدة، لا سـيّما وأنّ اليهود عادة ما يُعتقد أنهم يشـكّلون نسـبة مُفرطة في الجامعـات في حـين لم يأخذ السُّـود حقّهم.

جَنينُ المستقبل

منـذ أربعينيـات القـرن التاسـع عشر ومـا بعدها ألّـف كارل ماركـس وشـارك في تأليف عـددٍ مـن الكتابـات ذات الأهميـة التاريخيـة، مـن بينهـا بيـان الحزب الشـيوعي. هـذا الرجل

الـذي كان أبـوه يهوديًـا تحـوّل إلى المسـيحية احتـلّ بعـد قـرنٍ مـن الزمـان خيـال العديـد من المثقفيـن السُّـود المناضلـين ضـد تبعـات قـرونٍ مـن الاضطهاد الـذي مـورس عليهم.

كان هنـاك فـرق جوهـريّ بـين تـراث ماركـس وتـراث السُّـود. فمعظـم السُّـود كانـوا ورثـةَ تقليـدٍ شـفوي، تقليـد يقـوم على تحويـل الأغـاني والحكم الشـفوية التـي تتنـوّع ما بين أمثـال اليوروبـا وموسـيقى البلـوز الأميركيـة. أمـا ماركس فـكان أوروبيًّـا ووريـث التقليد التلمـوديّ، عـلى الرغم من التحـوّل الانتهازي لوالده إلى المسـيحية. هذه الجوانـب التلمودية والأوروبيـة في ماركـس وضعتـه ضمن تيّارٍ حيـويّ من الثقافـة المكتوبة. وهكـذا كان للفرق بـين تقليد إفريقيا الشـفوي والتقليـد الكتابي التلمـودي-الأوروبي علاقة كبـيرة بتباين الأداء بين السُّـود ويهـود الشـتات في التاريـخ القريب.

في غيـاب الكلمـة المكتوبة في معظـم الثقافات الإفريقيـة لم ينتقل كثيرٌ مـن الابتكارات أو التجـارب المبدئيـة في عـصرٍ سـابق إلى الجيـل اللاحـق. والمشـكلةُ في التقليد الشـفوي هي أنه في الأسـاس ينقـل المقبـول والمحـتَرم، ولا ينقـل ابتداعـات العصر السـابق. فشـخصٌ واحد إفريقـي في القـرن التاسـع عشر ربما وضع أفـكارًا جديدة بـين قبائل النوير في السـودان، لكنّ أفـكاره كانـت مرفوضـة بـين غالبية النـاس في عصره، مـن المسـتبعد أن يتذكرها أحـد اليوم. التقليـد الشـفوي تقليـد الانصيـاع، لا الابتداع. هـو نقلٌ للإجمـاع، وليس نقلًا للانشـقاق.

تخيّـل ما كان سـيحدث لأفكار كارل ماركس لـو أنّ أوروبا في القرن التاسـع عشر لم تكن تملـك أبجديـةً للكتابـة. فلو كان ماركـس ينشر أفكاره شـفويًا مـن منصةٍ لأخـرى لما اكترث التقليـد الأوروبي الشـفوي بهـذا الثائـر. ففي نهاية الأمـر لم يكن ماركس شـخصيةً معروفة في الطبقـة العليـا في عـصره. جون سـتِوَرت مِل لا يشـير في كتاباتـه مطلقًـا إلى كارل ماركس، ما يشـير إلى جهـلٍ تامّ بإسـهام ماركس في الاقتصاد السـياسي في القرن التاسـع عشر.

كان لـكارل ماركـس العديـد مـن الأتبـاع الثـوّار، لا سـيّما في أوروبـا القاريّـة، وقد كتب مقـالات صحفيـة لافتـة للقـرّاء الأمـيركان. بيـد أنّ هـذا النـوع مـن التأثـير يفـترض وجود أبجديـةٍ تنقـل أفـكاره عـلى نطاقٍ واسـع. وعـلى الرغم مـن ذلك فقـد كانت شُـهرة ماركس متواضعـة في زمنـه، وفي النصـف الثـاني مـن القـرن العشريـن أصبـح أكثـر شـهرة مـن أيـة شـخصية أخـرى مـن القرن التاسـع عشر. والشـهرة التـي يتمتّع بهـا ماركـس الآن، والتأثير

الـذي أحدثـه في الفكر السـياسي والاجتماعي والاقتصـادي، كان من المسـتحيل أن يحدث لو لم تُحفـظ أفـكاره في كلام مكتـوب وتُترجـم إلى جيـل أكثـر ترحيبًـا بها مـن جيله.

إذًا فقـد أدّى غيـاب الكلمـة المكتوبـة في عـددٍ كبـير مـن المجتمعـات الإفريقيـة إلى خلق حـسٍّ مـن العزلـة إلى حـدٍ مـا، ففصل بين قـرنٍ وآخـر في إفريقيـا بحيث منـع التفاعـل بينهما وقمـع الابتداعـات الابتكاريـة ودفـن العبقريـة في نسـيان الإجمـاع المهيمن في عـصرٍ معيّن.

لم يكـن مجـرد غيـاب الكلمـة المكتوبة هو الـذي أخّر الازدهـار العلمي في إفريقيـا، فهناك أيضًـا غيـاب الحسـاب المكتـوب. كتب جـاك جودي عـن العلاقة بـين الكتابـة والرياضيات ومـا يقتضيـه غيابهـما في بعض المجتمعـات الإفريقية. وقـد لفت الانتبـاه إلى حقيقـة أنّ تطوّر الرياضيـات في بابـل القديمـة اعتمـد على التطـوّر الذي حـدث سـابقًا في نظـام الكتابة، على الرغـم مـن أنه لم يكـن أبجديًـا بالضرورة.

بعـد ذلـك أشـار جـودي إلى الفـترة القصـيرة التـي أمضاهـا عـام 1970م لـدى شـعب اللوداجـا في شـمال غانـا «الذيـن بـدأ اتصالهـم الرئيس بالقـراءة والكتابـة مع افتتاح مدرسـة ابتدائيـة في بيريفـو عـام 1949م». شَرَع جـودي في اسـتقصاء قدراتهـم في الرياضيـات، فاكتشـف أنّ الأولاد الذيـن ليسـت لديهـم خلفية مدرسـية كانـوا بارعين في عدّ أعـدادٍ كبيرة مـن الأصـداف (الماليّـة)، وكانـوا يفعلـون ذلـك عـلى نحـوٍ أسرع وأدقّ مـن جودي نفسـه، لكنهـم كانـوا ضعيفـين في عمليـات الضرب الحسـابية.

> لم يكـن مفهـوم الـضرب غائبًـا تمامًا عنهـم؛ فقد كانـوا يدركـون أنّ أربعة أكـوامٍ من خمسـة أصـدافٍ تسـاوي عشريـن صدفـة. ولكـن لم يكـن لديهـم جـدول جاهـز في عقولهـم (و«الجـدول» هنا أداة مكتوبة تسـاعد في الحسـاب «الشـفوي») يمكّنهم من حسـاب مقاديـر أكثر تعقيـدًا. وقد تبـدّى الفرق بصـورةٍ أكبر بين الطرح والقسـمة، إذْ يمكـن القيـام بعمليـات الطرح شـفويًا (رغـم أنّ المتعلّـم يلجأ إلى الورقـة والقلم للمقاديـر الأكثر تعقيـدًا)، لكـنّ القسـمة تقنيـة كتابيـة أكثـر مـن الطـرح. الفـرقُ إذًا ليـس فرقًـا في الفكـر أو العقـل بقـدر مـا هـو فـرق في التكنيـك المسـتخدم في الممارسـات التواصليـة[25].

وهكـذا فـإنّ غيـاب الرياضيـات عـلى المسـتوى الأكثـر تفصيـلًا أدّى إلى إعاقـة التطـوّر العلمـي للسُّـود إعاقـةً كبيرة.

وأما عن الفروق الأكثر تحديدًا بين السُّود واليهود في التاريخ الفكري، فقد يكمن جزء من التفسير في التفرقة بين التمييز العنصري الشامل والانتقائي. حين يُقمَع شعبٌ ما في بعض الميادين ويُسمح له بالبروز في ميادين أخرى -كما كان اليهود في الستمائة عام الأخيرة في التاريخ الغربي- يمكنه تحقيق إنجازات مذهلة في تلك المجالات المفتوحة أمامه. هكذا تحصّل اليهود وفي وقتٍ مبكّر على مهارات في مجالات «إقراض الأموال» والتجارة، وهي ميادين كانت الطبقة العليا في أوروبا تنظر إليها على أنها وضيعة. لم تكن شخصية شايلوك اليهودي في مسرحية شكسبير تاجر البندقية سوى مبالغةٍ غريبة لألمعية اليهود في التجارة وحذرهم ونشاطهم الاقتصادي.

مرّ التمييزُ الانتقائي الذي مورس على اليهود في أوروبا بعدة تقلّبات، فقد سُمح لهم بممارسة بعض المهن في بعض الفترات ثم مُنعوا من ممارستها في فترات أخرى، وهكذا. ولكن في المجمل فإنّ التمييز الانتقائي ضد اليهود في السياسة مثلاً أسهم في تميّز اليهود في المهن المسموحة كالتجارة والعلم والفنون. وقد كان قانون نابليون في القرن التاسع عشر واحدًا من معالم التحرير اليهودي المتقطّع في أوروبا الحديثة، فقد قلّ التمييز العنصري وأُطلقت طاقات اليهود مجددًا. يقول آيزايا بِرلين:

> لقد حقّ لليهود أن يشعروا بالامتنان لنابليون...[على] قانونه الجديد الذي زعم أنه يستند في سلطته إلى مبادئ العقل والمساواة البشرية. كان لهذا التصرّف الذي فتح لليهود أبواب التجارة والمهن بعد أن كانوا ممنوعين منها أثر في إطلاق قدر كبير من الطاقة والطموح المحبوسَين، وقاد إلى قبولٍ متحمّس (وفي بعض الأحيان مفرط في الحماس) للثقافة الأوروبية العامة لدى جماعةٍ كانت قبل ذلك معزولة[26].

ولكن في حين أنّ التمييز الانتقائي والمتقطّع ضدّ اليهود أطلق طاقاتهم، فإنّ التمييز الشامل ضدّ السُّود أعاقهم وسفّه من قدراتهم على الابتكار. ويعود ذلك إلى زمن تجارة الرقيق. فمن العوامل التي ينبغي أخذها في الاعتبار عند النظر في الهامشيّة الفكرية للسُّود تأثيرُ تجارة الرقيق ثم الامبريالية على قدرات العالم الأسود على الابتكار. فلقد أدّت تجارة الرقيق إلى حرمان إفريقيا من أعدادٍ كبيرة من سكانها، وأولئك الذين نجوا من الموت ووصلوا إلى الأميركتين عبيدًا هم نسبة صغيرة من الذين أُسِروا ليباعوا في سوق الرقيق.

وهكذا فقد أدّى ذلك الإنقاص السكّاني الكبير في أجزاء مهمة من إفريقيا إلى تأثير سلبيّ كبير على قدرتها في تحقيق نجاحات كبيرة في فروع المعرفة المختلفة. وفي وقتٍ لاحق خضعت إفريقيا لسيادة أجنبية، فعملت الامبريالية (في بعض الجوانب على الأقل) على تأخير قدرات إفريقيا في الوصول إلى مستويات أعلى من المبادرات العلمية والتقانية.

هنا تصبح الصورة أكثر تعقيدًا. إذْ يمكن القول إنّه في حين أضّرت تجارة الرقيق بقدرة إفريقيا على الابتكار العلمي، إلا أنّ الامبريالية ساعدت في خلق بنية أساسية جديدة للقدرة على الابتكار. الامبريالية كانت شكلًا من الاستعباد السياسي المهين، لكنها في الوقت نفسه قلّلت من العزلة المكانية والثقافية التي كانت في السابق جزءًا من هامشيّة إفريقيا العلمية. فالامبريالية الأوروبية بطبيعتها قضت على تلك العزلة في المكان والثقافة، والتي كانت مكوّنًا من مكوّنات وجودها. هكذا جاءت قيم جديدة وأنماط جديدة من السفر والتنقل خلقت إمكانات فكرية جديدة. وقد بدأ وصول الكلمة المكتوبة والأرقام في وضع أساسٍ لدخول إفريقي جديد إلى الحضارة العلمية. في الواقع يمكن النظر إلى الامبريالية على أنها في جزءٍ منها تخفيفٌ لتبعات تجارة الرقيق، فهي عبر استحداثها آفاقًا فكرية جديدة وضعت (وإنْ من دون قصد أو إرادة) الأرضية اللازمة لإحداث تحريرٍ فكريّ مستقبليّ للإنسان الأسود.

والعامل الأخير الذي ينبغي لنا أن نضعه في الاعتبار ونحن نقيّم الهامشية العلمية للسُّود هو التواضع، وأقصد بذلك أننا ربما لا نعرف ما يكفي من أسباب الازدهار والنضج الفكري لدى البشر عمومًا. وقد ذكّرنا ليفي شتراوس بمدى قُرب تاريخ النبوغ البشري المتجسّد أمامنا، فتاريخ البشر أقدم بكثير من تاريخ تجلّي العقول الإنسانية الكبيرة. يقول ليفي شتراوس:

> لا أرى سببًا يجعل البشرية تنتظر حتى أزمانٍ قريبة لكي تنتج عقولًا بمستوى أفلاطون أو آينشتاين. فقبل أكثر من مائتي أو ثلاثمائة ألف سنةٍ ربما كان هناك أناس يملكون قدرات عقلية مشابهة، لكنهم لم يكونوا بطبيعة الحال يستخدمون ذكاءهم في حلّ المشكلات نفسها التي ظهرت لدى المفكّرين الأقرب زمنيًّا إلينا. ربما كانوا مهتمّين أكثر بأواصر القربى بينهم! [27]

وحتى لو قلّلنا حياة البشر من ثلاثمائة ألف (كما قال شتراوس) إلى خمسين ألف سنة، يظلُّ السؤال الذي يطرحه شتراوس مهمًّا. لماذا ينبغي لنا أن ننظر إلى الأربعة آلاف سنة الماضية فقط من المؤشرات الكبرى على النبوغ الفكري والعلمي؟ والجواب على هذا السؤال قد يتطلّب عبقريًّا يكتشفه في المستقبل.

في هذه السنين الأربعة آلاف تحديدًا وُلد التقليد التلموديّ، ومن هذا الناموس خرجت شريحة صغيرة من البشر (اليهود) قُدّر لها أن تُحدث تأثيرًا منقطع النظير في سيرورة التفكير لدى بقية البشر. فمنذ عيسى المسيح وحتى كارل ماركس، منذ التقليد التلمودي وإلى نظرية آينشتاين في النسبية، ثمة تراث تمظهر على نحوٍ متكرر في شكل نبوغٍ بشري.

والسؤال الذي يواجهنا هو ما إذا كان في الأربعة آلاف سنة القادمة (وربما أقرب من ذلك بكثير) ستظهر شريحة أخرى من الجنس البشري ذات تراثٍ طويل من المعاناة (السُّود) تحقق مستويات مشابهة من الكفاءة والتأثير العقلي. لكي يحقق الشعب الأسود في إفريقيا وخارجها دورًا كهذا قد يتطلب الأمر أن ينتقل من التقليد الشفوي إلى التقليد المدوّن، ومن ثقافة الإجماع إلى ثقافة النبوءة، ومن التغزّل بالماضي القَبَليّ إلى انتظار مستقبلٍ مسيحانيّ [ذي مخلّص مُنتظر]، ومن أغلال العبودية الفكرية إلى جِبال الصعود الفكري.

يختلف التقليد التلموديّ الأسود بالتأكيد عن نظيره اليهودي من حيث المحتوى، ويشبهه في الوظيفة. وقد تكون حركة «دراسات السُّود» نشأةً لهذا التقليد التلمودي الأسوَد. ومع الوقت قد تتغيّر «دراسات السُّود»إلى شيء مختلف تمامًا، فلا تعود مجرّد إضافة مسموح بها في جامعات مرموقة، أو مجرد اعتراف متهكّم بمشاعر السُّود في المدارس المتميزة، أو مجرد منتدى للخطابة السوداء، وإنما بدايات استقلال فكري أسود يمكن أن ينتشر خارج «حارة السُّود». ويمكن أن يساعد هذا في توسعة عمليات التكيّف الاجتماعي التي سيعيش في أجوائها الجيل اللاحق من السُّود.

وقد تتوصّل الحركة الإسلامية السوداء بوصفها تقديسًا للحسّ القومي الأسود، وحركة «دراسات السُّود» بوصفها فَكْرَنَةً له، قد تتوصّلان إلى نقطة الاندماج المراوغة. حينها سوف تتحقق النبوءة السوداء، وسوف يظهر «عهدٌ أجدُّ» يكشف أكثر عن عبقرية يَهْوَه وهي تتجسّد في الإنسان.

الهوامش

1. L. S. Senghor, *Négritude et Humanisme* (Paris: Seuil, 1964), p. 24, and *On African Socialism* (London: Pall Mall, 1964), p. 74.

2. Ibid.

3. Barnett Potter, *The Fault, Black Man.*

4. Arthur R. Jensen, 'How Much Can We Boost I.Q. and Scholastic Achievement?', *Harvard Educational Review*, Vol. 39, No. 1, Winter 1969.

وانظر أيضًا النقاش الذي تبع ذلك في:

J. S. Kagan, M. Hunt, J. F. Crow, Carl Beseiter, D. Elkind, Lee J. Cronback, W. R. Brazziel, Arthur Stinchcombe, and Martin Deutsch, *Harvard Educational review*, Vol. 39, No. 2, Spring 1969, and Vol. 39, No. 3, Summer 1969.

وقد ظهرت نقاشات مشابهة منذ ذلك الحين في الولايات المتحدة كردٍ على الآراء العنصرية التي أبداها الفائز بجائزة نوبل وِليَم شوكلي (W. Shockley) من جامعة ستانفورد.

5. *New York Times*, 1 April 1969.

6. C. D. Darlington, *The Evolution of Man and Society* (London: George Allen and Unwin, 1969), p. 188.

7. انظر مثلا:

J. A. Rogers, *World's Great Men of Color*, Vols 1 and 2, originally published in 1946. Reprinted in 1972 (New York: Collier Books, 1972).

8. ناقشتُ هذه القضايا في سياقٍ متّصل في كتابي:

Mazrui, *World Culture and the Black Experience* (Seattle, Washington: University of Washington Press, 1974).

9. أدين بالفضل للسيدة سيمون أوتنبرج التي أمدّتني بالمجموعة الوحيدة التي لديها من البطاقات التي ظهرت في غانا إبان حكم نكروما والتي شدّدت على الإسهامات الإفريقية في الحضارة العالمية.

10. الترجمة الإنجليزية مأخوذة من:

Gerald Moore (ed.), *Seven African Writers* (1962), p. viii.

11. Ibid.

12. Senghor, 'Négritude and African Socialism', in *St Anthony's Papers on African Affairs*, No. 2, edited by Kejjeth Kirkwood (London: Chatto and Windus), p. 11.
Chants pour Naëtt (Senghor, 1959).

والترجمة الإنجليزية مأخوذة من:

John Reed and Clive Wake (eds), *Senghor: Prose and Poetry* (London: Oxford University Press, 1965), p. 97.

13. ناقشتُ الارتباط بين الزُنوجة الأدبية والحركات الدينية المنشقة في سياقٍ متّصل بهذا الموضوع في محاضرتي الافتتاحية:

Ancient Greece in African Political Thought', delivered at Makerere University College, Kampala, on 25 August 1966.

14. Stuckey, 'The Neglected Realm of African and Afro-American Relationships: Research Responsibilities for Historians', *Africa Today*, Vol. 16, No. 4, 1969, p. 4.

15. Senghor, *On African Socialism* (London: Pall Mall, 1964), p. 74.

16. See Senghor, 'The Study of African Man', *Mawazo* (Kampala), Vol. 1, No. 47, 1968, pp. 3-7.

17. Ibid., p. 7.

18. Alexander Pope, *Essay on Criticism*.

19. Cited by Eric Lincoln, *The Black Muslims in America* (Boston: Beacon Press, 1961), pp. 165-166.

20. Ibid., p. 166.

21. *The Times* (London), 23 and 26 May; and Miss J. Hodgart, 29 May 1969.

22. *The Christian Science Monitor*, 10 May 1969.

23. 'Black Militants Seen As Factor in Migration to Israel', *New York Times*, 31 March 1962.

24. *New York Times*, 7 April 1969.

25. Jack Goody, 'Evolution and Communication: The Domestication of the Savage Mind', *The British Journal of Sociology*, Vol. 24, No. 1, March 1973, p. 7.

26. Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (London and New York: Oxford University Press, 1972 edition), p. 25.

27. C. Lévi-Strauss, 'The Concept of Primitiveness', in R. V. Lee and I. DeVore (eds)m *Man the Hunter* (Chicago: Aldine, 1968), p. 351.

8

عن العِرق والنزاع

الصهيونية والفصل العنصري

منذ حرب أكتوبر 1973م والعلاقات بين إسرائيل وجمهورية جنوب إفريقيا في تقاربٍ متزايد، وقد تنوّع التفاعل بينهما ما بين التبادل الثقافي والرياضي إلى استعادة العلاقات الدبلوماسية الكاملة، ومن الاستشارات المتعلقة بمكافحة التمرّد إلى التعاون في إنتاج الصُلْب، بل إنّ التعاون بينهما بلغ مستوى الاستشارات النووية. وقد كانت زيارة رئيس وزراء جنوب إفريقيا إلى إسرائيل عام 1976م علامةً على هذا التفاهم بين إسرائيل ابنة الصهيونية، وجنوب إفريقيا والدة الفصل العنصري (apartheid).

من تصاريف القدر الغريبة أن يكون العام 1948م عامًا حاسمًا في تاريخ الصهيونية والفصل العنصري أيضًا. ففي ذلك العام نشأتْ إسرائيل، بعد أن حصلت على أغلبية تصويتٍ لصالحها في الأمم المتحدة. وفي ذلك العام أيضًا دشّن «الحزب الوطني» في جنوب إفريقيا حملته الانتخابية حول سياسة الفصل العنصري، أي الفصل الصارم وبالقانون بين الأعراق والثقافات في جنوب إفريقيا. استولى «الحزب الوطني» بقيادة الدكتور مالان على السلطة، وبدأت القوميةُ الأفريقانية تعملُ على نحو ممنهجٍ بوصفها أيديولوجيا.

تُرى هل هناك مُشتركات أخرى بين إسرائيل ونظام الفصل العنصري أكثر من صدفة تاريخ الميلاد في 1948م والمأزق المشترك بينهما منذ السبعينيات؟ سيركّز هذا الفصل على أربعة عوامل هي تشابه الأوضاع بين إسرائيل وجنوب إفريقيا، وتوافق المعايير بين

الصهيونيـة وأيديولوجيّـة الفصـل العنـصري، والنزعـة إلى زيـادة التعـاون الاقتصـادي بـين إسرائيـل وجنـوب إفريقيـا، واحتـمالات المزيد من التشـاورات العسـكرية بـين الدولتين.

يتّفـق هـذا الفصـل مـع القـول إنّ الأسـباب الكامنـة وراء هـذا التفاهـم الجديـد بـين جنـوب إفريقيـا وإسرائيـل تعـود جزئيًّـا إلى عامل الأوضـاع. ونرمـي في نقاشـنا إلى تبيان أنّ هـذا التشـابه في الأوضـاع له جـذور في تـوائمٍ أيديولوجيّ مسـبق بـين الصهيونيـة والفصل العنـصري. فحسُّ العزلـة الذي تتشـارك فيه إسرائيل الآن مـع جنوب إفريقيا ثمـرةٌ للجهود المتماثلـة في إنفـاذ أيديولوجيـاتِ فصـلٍ ثقـافيّ، ولكـن في توقيتٍ تاريخي سـيّئ.

لذلـك دعونـا أولًا ننظـر في هـذه التشـابهات المعياريـة بـين الصهيونيـة وأيديولوجيّـة الفصـل العنـصري قبـل أن نعـرّج عـلى تبعاتهـما السياسـية والبنيويـة في وقتنـا الحـاضر.

الجذور الغربية للصهيونية والفصل العنصري

مـن الأهميـة بمـكان أن نتذكّـر أنّ الفصـل العنـصري بوصفـه أيديولوجيـا ليـس مجـرد مـرادفٍ لكلمـة «العنصريـة»؛ إذْ إنهـا فلسـفة تعـرّف الانتـماء الوطنـي على أسـاس التجانس الثقـافي والتمايـز العِرقـي. والفصـل العنـصري سياسـة تلتـزمُ بالتنميـة المنفصلـة للجماعات الإثنيـة المختلفـة. كـما أنهـا تنظـر للمواطنة لا كعقـدٍ اجتماعـيّ بين الفـرد ودولته، بـل كرابط ثقـافي بـين الفـرد وجماعته.

ولا يوجـد شـكٌ كبير في أنّ الفصـل العنـصري كأيديولوجيا ثمرةٌ للتصـوّرات الأوروبية حـول الانتـماء الوطني في القرن التاسـع عشر. فجوزيبـي مازينـي (Giuseppe Mazzini) لم يكـن النبـيّ القومـيّ الوحيـد الذي ربط بـين الانتـماء الوطنـي والغاية الإلهيـة. ووفقًـا لمازيني فـإنّ الله «قسّـم البشريـة إلى جماعـات مختلفة على وجـه أرضنا، فغـرس بذلك بـذور الأمم»[1]. لذلـك فـإنّ القوميـة الأفريقانيـة في تحالفهـا مـع الكنائـس الهولنديـة الإصلاحيـة في جنـوب إفريقيـا اعتنقـت هذا الربـط بين التفريـق الوطنـيّ والانفصاليـة الإثنية، والغايـة الإلهية.

يشـتملُ طموح سياسـة الفصـل العنصري على التفرقـة الكُلّيـة (macro-segregation)، وإنشـاء «مواطـن» منفصلـة أحاديـة العـرق والثقافـة لكل جماعـة إثنيـة. لذلك فقـد كان من المفـترض أن تكـون ترانسـكي بعـد «اسـتقلالها» في تشريـن الأول/ أكتوبـر 1976م أول

هـذه البانتوسـتانات*. كـما اشـتمل برنامج الفصـل العنصري عـلى التفرقة الجزئيـة (micro-segregation)، والتـي اسـتتبعت تشريعـات مـن قبيـل «قانـون مناطـق الجماعـات» الـذي يقـضي بالفصـل في المناطـق السـكنية، و«قانـون تعليـم البانتـو» المصمّـم لإيقـاف التقـارب بـين البِيـض والسُّـود، و«قانـون التسـجيل السـكاني» للسـيطرة عـلى الانتقال بـين الجماعات الإثنيـة، وقوانـين الآداب و«قانـون منـع الـزواج المختلـط»، وغيرهـا مـن التشريعات.

بيـد أنّ الفصـل العنـصري أجـرى عمليةً تجميليـة على مظهـره في الثمانينيـات؛ فقد أوقف التفرقـة في العديـد مـن المسـارح ودور السـينما، وصـدر دسـتور جديـد عـام 1984م ألغـى العمـل بنظـام البرلـمان الحـصريّ للبِيـض وأحـلّ محلـه سـلطة تشريعيـة تتكـوّن مـن ثـلاث غـرف، واحـدة للبِيـض وواحـدة لـ«الملوّنـين» (وهـذا هـو المصطلـح الحكومـي الرسـمي لأصحـاب العِـرق المختلَـط)، وواحـدة للهنـود، في حـين اسـتمرّ إقصـاء الأغلبية السـوداء. وعـلى أيـة حـال فقـد قوطعـت انتخابـات البرلـمان الجديـد مقاطعـة واسـعة بـين «الملونـين» والهنـود. كـما عيّنـت الحكومـة وزيريـن غـير أبيضـين: آلـن هِندرِكـس زعيـم حـزب العمل الملـوّن، والهنـديّ أميتشَـند راجبنـسي، غـير أنهـا لم تمنحهـما أيـة مسـؤوليات وزاريـة ولم يكن تحـت سـلطتهما أي موظّفـين بِيـض.

في عـام 1985م ألغـي «قانـون الـزواج المختلط» وجزء مـن «قانـون الآداب»، مع وجود قيـودٍ عـلى المـكان الـذي يمكـن للمتزوّجـين المختلطـين أن يسـكنوا فيـه؛ نظـرًا لاسـتمرار قانـون الفصـل السـكنيّ، كـما ظـلّ أطفـال هـذه الزواجـات المختلطـة خاضعـين للتصنيف العرقـي الرسـمي. وفي تمـوز/ يوليـو 1988م أعلنـت الحكومـة عـن خطـطٍ لتعزيـز «قانون مناطـق الجماعـات»، فسـهّلت بذلـك تهجير مائتي ألف شـخص غـير أبيض من الذيـن كانوا يعيشـون «بطريقـة غـير قانونيـة» في المناطـق التـي يملكهـا البِيـض في المـدن، إلى «مواطـن» ريفيـة. واشـتملت التعديـلات في هـذا القانـون عـلى اعـترافٍ قانـونيّ ببضـع مناطق سـكنية مختلطـة الأعـراق، شريطـة أن يوافـق السـكّان البِيـض عـلى ذلـك. وفي الواقـع العمـلي بقـي الفصـل العنـصري كما هـو لم يتغـير (حتـى كانـون الأول/ ديسـمبر 1989م).

* البانتوستان (Bantustan): أيّ إقليـم مـن العـشرة أقاليـم التـي خصّصتها حكومة جنـوب إفريقيا للأفارقة السُّـود (الذيـن تسـمّيهم الحكومـة: البانتـو) ضمـن سياسـة الفصـل العنـصري. وقـد وُزِّعت هـذه الأقاليـم أو البانتوسـتانات وفقًـا للانتـماء الإثنـيّ واللغوي، فهنـاك مثلا بانتوسـتان «كوازولو» المخصص لشـعب الزولو، وبانتوسـتان «ترانسـكي» و«سيسـكي» لشـعب زوسـا. حاولـت جمهوريـة جنـوب إفريقيـا منح هـذه الأقاليم صفـة الدول المسـتقلة بيـد أنّ ذلك لم يلـقَ اعترافًـا دوليًـا. (المترجم، عـن الموسـوعة البريطانية).

في المجمـل نجـد أنّ الصهيونية تشـترك مع الفصل العنـصري في التفرقـة الكليّة (المواطن المنفصلـة للجماعـات ذات الثقافـات المختلفـة) أكثـر ممـا تشـترك معـه في التفرقـة الجزئيـة (الفصـل العرقـي داخـل البلـدات والمراكـز السـكنية). والأمـر الواضـح هـو أنّ كلًا مـن الصهيونيـة والقوميـة الأفريقانيـة اسـتعارتا مـن النزعـات الإقصائيـة المعاديـة للتعدديـة في الفكـر القومـيّ الألمـاني، بوصفـه حالـة خاصـة مـن القوميـة الأوروبية.

كان ثيـودور هرتـزل المؤسـس الأوروبي الكبـير للحركـة الصهيونيـة يهوديًّـا مندمجًـا في مجتمعـه. وُلـد هرتـزل في المجـر، ثـم تـشرّب لاحقًـا الثقافـة الجرمانية مـع كثيرٍ من مسـلّماتها السياسـية. مـن مقـرّ عملـه في فيينـا نظـر هرتـزل إلى المجتمـع الأوروبي عـبر منظـارٍ لـبرالي وقَومَـوَي، فأمالتـه لبراليّتـه إلى التعدديـة والتغاير في المجتمـع، في حين شـدّته قوميّته اليهودية إلى الصهيونيـة بـكلّ مـا تحمله مـن إيـمانٍ بالخصوصيّة. ولم يسـتطع هرتزل الإفـلات من هذه المعضلـة الكامنـة في عقله، بيد أنّ الحركة التي سـاعد في إنشـائها اتخذت مسـارًا نحـو العقائد الجرمانيـة القاضيـة بـ«الـروح الموحّـدة في أرض الآبـاء»، وابتعـدت عن التنـوّع اللبرالي.

بالتأكيـد رأى هرتـزل في فكرتـه الأصلية عـن الوطن اليهـودي دولة يكاد لا يسـكنها إلا اليهـود أولًا. والحـلّ الـذي اهتـدى إليـه كان إيجـاد أرضٍ خاليـة يمكـن لليهـود إعمارهـا — «إعطـاء الشـعب الـذي لا يملـك أرضًـا، أرضًـا لا شـعب لهـا». كان ذلـك في الأيـام الأولى التـي لم يـر هرتزل فيهـا ضيرًا مـن إمكانية إنشـاء إسرائيل في أمـيركا الجنوبيـة. ولكن بحلول الوقـت الـذي عرض فيه وزير المسـتعمرات البريطانية جوزف تشـامبرلين أوغندا كان سـحرُ فلسـطين بوصفهـا الوطـن الصحيـح لليهـود قـد فعـل فعلـه. مـع ذلك فهرتـزل نفسـه كان يتصـوّر دولـةً يعيـش فيهـا غير اليهـود أيضًا في مجتمـع مفتوح، ولا يشـكّل اليهـود واليهودية فيهـا جماعـة ذات امتيـازات خاصة:

> مـن المنـافي للأخـلاق أن نقـصي أيّ أحـد -أيًا مـا كان منشـؤه أو أصلـه أو دينه- من المشـاركة في إنجازاتنـا. ذلك أننـا نقفُ على أكتاف الشـعوب المتحـضّرة... ما نملكه نديـنُ بـه للعمـل التحضـيريّ الـذي قامـت بـه شـعوب أخـرى. لذلـك، فعلينا أن نسـدّد دَيننـا. وثمّـة طريقـة واحـدة لفعل ذلـك: أقصى درجـات التسـامح. لا بدّ أن يكـون شـعارنا الآن وإلى الأبـد: «يـا صاح، إنـك أخي»[2].

كان هرتـزل أكثـر لبراليـة من الصهاينـة الذين جـاؤوا بعده، لكنّـه أقل منطقيّـةً منهم. إنّ فكـرة إنشـاء وطـن يهـوديّ يكون فيـه الجميـع متسـاوين، ويمكن للآخريـن الانتـماء إليه إلى حـدّ ترجيـح الكفـة السـكّانية لغيرهم، فكـرة متناقضـة إلى حدٍ مـا. تنبّه مـورِس كوهين لهذه المعضلـة حين طـرح السـؤال التالي:

حقًـا، كيـف يمكـن لفلسـطين يهوديـة أن تسـمح بحريـةٍ دينيـة كاملـة، وتـزاوجٍ، وهجـرةٍ حـرة لغـير اليهـود، دون أن تفقـد سريعًا سـبب وجودها نفسـه؟ فلسـطين اليهوديـة القوميـة لا بـدّ أن تعنـي بالـضرورة دولةً تتأسـس عـلى عِرق محـدّد... دينٍ قَبَـليّ، وإيـمان غيبـيّ بأرضٍ محـددة[3].

وحـين اكتسـبت الحركـة الصهيونية بعـض القوة بـدأ يتصاعد فيهـا تفضيلٌ قويّ لإنشـاء دولـةٍ لليهـود تكـون أصوليـةً مـن الناحية الدينيـة والعرقيـة، على الرغـم من أنّ هـذا المفهوم واجـه تحدّيـات دبلوماسـية جّمـة عـلى السـاحة الدوليـة. لذلـك خفّفـت «الوكالـة اليهودية» (وهـي حكومـة الظـل اليهوديـة قبـل إنشـاء إسرائيل) مـن الجهـر بفكـرة الدولـة الأصولية دينيًـا وعرقيًـا، كـما أصيبـت بحـرج كبـير خـلال الحـرب العالميـة الثانيـة حين مـضى أعضاء بـارزون في «حـزب العـمال» البريطـاني إلى حـدّ المطالبـة بإجبـار العـرب عـلى الرحيـل مـن فلسـطين، كـي يُفسـحوا المجـال للهجـرات اليهوديـة[4]. أمـا المناقشـات المبكـرة لإيجـاد الحل الأفضـل لمشـكلة فلسـطين فقـد ارتـأت في بعـض الأحيان إنشـاء فدراليـة من دولتـين عربية ويهوديـة. وقـد اعتُبر هـذا حلًا واقعيًا يمكـن أن يحقق مصالـح الطرفين، ويفـي بوعد بلفور:

إنّ حكومـة صاحـب الجلالـة تنظـرُ بعين العطـف إلى تأسـيس وطنٍ قوميّ للشـعب اليهـودي في فلسـطين، وسـتبذل غايـة جهدهـا لتسـهيل تحقيق هـذه الغايـة، على أن يكـون مفهومًـا بشـكلٍ واضـح أنـه لـن يؤتى بعمـلٍ مـن شـأنه أن ينتقـص الحقوق المدنيـة والدينيـة التـي تتمتع بها الطوائف غـير اليهودية المقيمة الآن في فلسـطين، ولا الحقـوق أو الوضـع السـياسي الـذي يتمتـع به اليهـود في البلـدان الأخرى*.

لاحـت بـوادر تسـويةٍ عـلى المسـتوى الدبلومـاسي والـدولي، ففـي عـام 1947م شرعت «لجنـة الأمـم المتحـدة الخاصة بموضـوع فلسـطين» (اليونسـكوب) في إجراء دراسـة جديدة

---

* نـصّ الترجمـة العربيـة مأخـوذ مـن موقـع «موسـوعة النكبـة الفلسـطينية»: .www.nakba.ps/criminal-details php?id=27 (زيـارة الموقـع بتاريـخ 14 يوليـو 2016م). (المترجـم).

للمشكلات التي تتخلّل العلاقات بين اليهود والعرب، والمطالب المتعارضة لكلٍ من الطرفين. وحين انتهت لجنة اليونسكوب من أعمالها تبيّن أنّ الأقلية فيها هي التي كانت تميل إلى حلّ الدولتين الفدراليتين. وفي الثالث من أيلول/ سبتمبر 1947م أوصى تقرير الأغلبية في اللجنة بإيقاف العمل بالانتداب الذي أقرّته عُصبة الأمم (عام 1919م بعد أن فقدت الامبراطورية العثمانية سيطرتها على ممتلكاتها من الأراضي العربية)، وتقسيم فلسطين إلى دولتين عربية ويهودية. هكذا انتصرت المدرسة الصهيونية ذات الرؤية الأصولية المتطرفة. وفي التاسع والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر 1947م أيّدت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذه الرؤية بواقع 33 صوتًا مقابل 13 صوتًا، وامتناع عشر دول عن التصويت*. هكذا إذًا مُنحت دولة إسرائيل شهادة ميلاد دولية مع ترقّب وشيك بإنشاء الدولة. كانت هناك إذًا جماعة سياسية جديدة على وشك الدخول في تاريخ العالم، جماعةٌ تعرّف نفسها على أساس العِرق والتحدّر البيولوجي من العبرانيين القدماء.

أين التشابه إذًا بين مفهوم الدولة اليهودية التي تعرّف نفسها إثنيًا والقومية الأفريقانية في جنوب إفريقيا؟ يكمن التشابه في حقيقة أنّ تصوّر المواطنة في هاتين الأيديولوجيّتين في جانبٍ مهمّ منه تصوّرٌ من مخلّفات التاريخ. كان كلود مونتيفيوري محقًا بالتأكيد (فيما يتعلق بالصهيونية على الأقل) حين قال في عام 1899م:

> لا يوجد مسبّب مُسبق يمنع الناس ذوي الأعراق والمعتقدات المختلفة في دولةٍ ما من أن يكونوا مواطنين غيورين يعيشون في سلام وانسجام مع بعضهم بعضًا. فتيّارُ الفكر الحديث يسير بالتأكيد في هذا الاتجاه، رغم التيارات العكسية أو المياه المدفوعة في الاتجاه المعاكس. إنّ الفكرة القائلة إنّ روسيا ينبغي أن تكون سلافية خالصة ومنتمية إلى الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية فكرةٌ تبدو لنا مسعىً من مخلّفات التاريخ، وسوف تتكسّر حتمًا على المدى الطويل[4].

---

* الدول التي أيّدت القرار: الولايات المتحدة وكندا وبلجيكا والدنمارك وفرنسا وآيسلندا ولوكسمبرج والنرويج والسويد وهولندا وبولندا وأوكرانيا والاتحاد السوفييتي وتشيكوسلوفاكيا وبيلاروسيا وليبيريا وجنوب إفريقيا والفلبين ونيوزيلندا وأستراليا وهايتي وجواتيمالا وبيرو والباراجواي والأوروجواي وفنزويلا وبنما ونيكاراجوا والإكوادور وكوستاريكا والبرازيل وبوليفيا والدومينيكان. والدول التي عارضت القرار: مصر والسعودية والعراق وسوريا ولبنان واليمن وباكستان والهند وإيران وأفغانستان وتركيا واليونان وكوبا. أما الدول التي امتنعت عن التصويت فكانت: المملكة المتحدة والصين ويوغسلافيا والمكسيك وهندوراس وكولومبيا والسلفادور وتشيلي والأرجنتين وتايلند. (المترجم).

هـذا التصـوّر للمواطنـة مسـتعار مـن الأفـكار القبَلِيـة القديمة، ومـن القوميـة الألمانية، فالحكومـات القَبَليـة كانـت جـزءًا لا ينفصـل عـن علاقـات القربـى، فـلا يمكـن للمـرء أن ينتمـي إلى كيـان جمعـيّ اجتماعـي أو حتـى شـعائريّ إنْ لم يكـن مـن ذوي القرابـة. في العديد مـن المجتمعـات الأصليـة في إفريقيـا وغيرهـا «لا يوجـد أشـخاص غـير أقرباء»، فـالأدوار والأنشـطة الاجتماعيـة إنـما تُخصّـص وفقًـا لحالـة القُربى.

يتجلّى هـذا التصـوّر القديم للمواطنـة في بعـض المجتمعـات الجُزُريّة في جنـوب المحيط الهـادي، وفي الجماعـات السـكانية الأصلية في أسـتراليا، بصـورةٍ أوضح أحيانًـا من الجماعات السياسـية الإفريقيـة، عـلى أنّ عنصر التشـابه يظلّ قائمًا. مـن المؤكد أنّ الكثير مـن المجتمعات في إفريقيـا الجنوبيـة كانـت تنتظـم (قبـل الاسـتيطان الأوروبي) على أسـاس القربـى الحقيقية أو الممنوحـة. فالمـرء يُصبـح مواطنًا جديدًا إمـا بالاندماج الثقـافي الكامل أو بمصاهـرة أفرادٍ مـن تلـك الجماعـة. وفي هذا السـياق فإنّ مـا قاله مايـر فورتيس عـن مجتمع كاريـرا يصحُّ في العديـد مـن الجماعات السياسـية التقليديـة في إفريقيا:

> ...يمكـن للغربـاء أن يُدمجـوا في مجتمـعٍ أو جماعةٍ مـا، أو أن يُدخَلوا (بشـكلٍ عام) في مجـال العلاقـات الاجتماعية المسـموح بهـا، وذلك بمنحهـم حالة قُربـى. فالجماعات المختلفـة، حتـى تلـك التي تتألف مـن أصول قبلية ولغويـة مختلفة، يمكـن أن تتبادل أفرادهـا عـبر التـزاوج، ويمكـن أن تندمج في مناسـبات شـعائرية معينة عبر تشـبيك علاقـات القربى بينهـا... وهنا يكمن جوهـر الحكومـة القُرْبَويّة[6].

ثمـة فـرقٌ مهـم يطرح نفسـه هنا بـين المجتمـع القَبَـلي مـن جهـة، والتصـوّرات اليهودية والأفريقانيـة للمواطنـة في الجهة الأخرى. فبالنسـبة لمعظم الثقافات الإفريقية يُعدّ الاسـتعداد للتـزاوج نهجًـا لتشـكيل جماعةٍ مُشـتَركة. أمـا النهج الصهيـوني للمواطنـة فهو العكـس تمامًا في بعـض النواحـي. اتّـكأت قـدرة اليهـود عـلى النظـر إلى أنفسـهم كجماعـة انحـدرت مـن العبرانيـين القدمـاء، ولذلـك يمتلكـون الحـق في العـودة إلى فلسـطين، اتّكأت عـلى إرثٍ من الخصوصية الجنسـية.

حـين يتداخـل الديـن والانتـماء الإثنـيّ يـزدادُ التقييـد والحجر عـلى التزاوج بـين المنتمين لأديـان وجماعـات إثنيـة مختلفـة. ولقـد رأى مونتيفيـوري ذلـك أيضًـا كمشـكلة لليهـودي الحديـث حتـى في القـرن التاسـع عشر:

أعترف أنه في حالة اليهود نجد الدين والعِرق متساويين في امتدادهما. قد يتزّوج التشيكي الكاثوليكي في بوهيميا (حسب ما يُملي عليه أصلُه التشيكي) من بروتستانتية من بوهيميا، وباعتباره كاثوليكيًّا سيتزوج من ألمانية من طائفته الدينية نفسها. أما بين اليهود فإنّ الدين والعرق يخدمان بعضهما بعضًا، والرفضُ السائد للتزاوج مع الآخرين (رغم تبريره على أنه الوسيلة الوحيدة للحفاظ على أقلية صغيرة) يحافظ على العُزلة والاختلاف الظاهريّين ويقوّيهما[7].

بيد أنّ هذه الخصوصية الجنسية في الإرث اليهودي تخفّفت إلى حدٍ ما في القرن العشرين، فنسبة اليهود البريطانيين الذين تزوّجوا من غير اليهود بلغت 35 بالمائة، وكذلك تقترب النسبة من هذا الرقم في الولايات المتحدة، كما كانت النسبة أعلى في ألمانيا قبل الاضطهاد النازيّ. مع ذلك ففي داخل إسرائيل الصهيونية ما يزال اليهود متمسّكين بقوةٍ بهذه التقاليد.

في إسرائيل وقع تعريف حقوق اليهود في مقابل غيرهم في ورطةٍ بسبب القومية المعسْكَرة وعداء اليهودية الصهيونية للتزاوج بين المنتمين إلى أديان مختلفة. وقد شهدت المحاكم الإسرائيلية في السنوات القليلة الماضية قضايا تتعلق بأطفال زواجات مختلطة. حريّ بالذكر أنّ ثمّة قوى سياسية مهمّة ما تزال قادرة على الحشد ضدّ تحرير قوانين الأصول العرقية في إسرائيل. وقد تعرّضت الحكومة الإسرائيلية والمحاكم الإسرائيلية إلى ضغط النقاء العِرقي بوصفه قوة سياسية في الدولة اليهودية. وهذه الضغوط تنشأ جزئيًّا من الدين وجزئيًّا من سيكولوجيّة الدولة العسكرية.

لا تقل النظرة اليهودية التقليدية للمواطنة أصوليةً عن النهج الأفريقاني. فعلاقاتُ القربى عند كليهما تُستخدم للحفاظ على التماسك الداخلي. ألم يختفِ يهود كايفِنج الصينيون من خارطة اليهودية العالمية لأنهم سمحوا لأنفسهم بالتزواج مع الصينيين؟ أولم يصبح يهود شمال إفريقيا شديدي السّواد إلى درجة أنّ الحاخامات اليهود استصعبوا لقرونٍ عديدة الاعتراف بهم كيهود؟ ولم يتغيّر الأمر إلا عام 1972م حين طرد عيدي أمين الإسرائيليين والآسيويين من أوغندا، فقرّر الحاخام الأكبر لليهود السَفَارد* عوفاديا يوسف أن ينقذ اليهود السُّود من المصير الذي لقيه اليهود الصينيون، أي الاندثار التام.

* حول التقسيمات الإثنية لليهود، راجع الهامش المطوّل في الفصل السادس من هذا الكتاب. (المترجم).

وهكذا مُنح الاعتراف أخيرًا على مضضٍ للخمسة وعشرين ألفًا من قبيلة الفلاشا في شمال إثيوبيا بوصفهم جماعةً تحدّرت بيولوجيًّا من يهودٍ «أصليين» سافروا إلى إثيوبيا قبل قرون[8]. وقد قادت المجاعة الإثيوبية في 1984-1985م إسرائيل إلى إطلاق «عملية موسى» التي رحّلت بها يهود إثيوبيا جوًّا إلى إسرائيل عبر السودان. وبنهاية عام 1984م استقرّ في إسرائيل نحو 13500 يهودي من الفلاشا. مع ذلك فقد ظلّ الحاخامات المحافظون يعاملون الفلاشا على أنهم يهود «غير أنقياء» وطالبوهم بالخضوع لطقسٍ «تطهيري». ألم تؤثّر الأفكار الألمانية حول الانتماء الوطني والخصوصية على القومية العربية أيضًا؟ كان للقومية الأوروبية عمومًا تأثير فكريّ واسع الانتشار في الكثير من دول العالم الثالث ومنها الدول العربية. وقد أفضى ذلك إلى بروز العامل الألماني في الفلسفة القومية في العالم كله، غير أنّ اليهود وليس العرب هم من رفضوا فكرة العيش المشترك بين العرب واليهود في فلسطين موحّدة. لم يكن العرب هم من أصرّ على التقسيم، بل الصهاينة ومناصروهم. فمبدأ الخصوصية الوطنية في الشرق الأوسط كان علامةً واضحة في القومية اليهودية أكثر منها في القومية العربية. أما تصرّفات الدول العربية ضدّ مواطنيها اليهود فلم تكن سوى رد فعلٍ على الخصوصية الصهيونية، وليست مبدأً قائمًا في الأيديولوجيات العربية.

نتنقلُ الآن إلى دور الدين في أصول الحكم، من الشرق الأوسط حتى إفريقيا الجنوبية.

الدين والدولة وعُقدة الضحيّة*

ثمة ملمح أصليّ في التقارب المعياري بين إسرائيل وجنوب إفريقيا، يكمنُ في تأثير الدين على الأيديولوجيات الحاكمة في المجتمعَين. فالصهيونية ثمرةٌ للتزاوج بين اليهودية وميراث صلح وِستفاليا، والفصل العنصري ثمرةٌ للتزاوج بين الكنائس الهولندية الإصلاحية وميراث الحسّ العِرقي. وقد أفضى بحث اليهودية عن الدولة إلى إنشاء إسرائيل، كما أفضى بحث الكنائس الهولندية الإصلاحية عن أبناء حام وسام** إلى مبدأ الفصل العنصري.

* أعتمدُ هنا هذه الترجمة لمصطلح (martyr complex) أو حسب استخدام علي مزروعي (martyrdom complex). (المترجم).
** إشارة إلى التصنيفات العنصرية التي تُرجع البشر حسب أصولهم العرقية إلى أبناء النبي نوح الثلاثة: سام وحام ويافث. (المترجم).

استدعى سدنةُ الصهيونية والفصل العنصري العهدَ القديم بوصفه شاهدًا رصينًا على مبادئهم. وفي حالة إسرائيل فقد كان التأثير التوراتيّ خفيفًا في بعض الأحيان، لا سيّما بين المواطنين الأكثر علمانيةً في الدولة اليهودية. بيد أنّ مفهوم «العودة» إلى إسرائيل، والتعهّد المتعصّب بالاحتفاظ بالقدس عاصمةً لإسرائيل، واختيار اسم إسرائيل نفسه لدولة قومية في القرن العشرين، كلّ هذه أعراضٌ لاندماجٍ كامنٍ بين الحنين التوراتيّ والقومية اليهودية في روح الصهيونية. فليس مستغربًا إذًا أن يستشهد رئيس الوزراء مناحيم بيجن بالعهد القديم كي يبرّر مزاعم إسرائيل بأحقيّتها في أراضٍ في الضفة الغربية وقطاع غزّة.

وبالمثل في حالة القومية الأفريقانية فقد استُشهد بالعهد القديم لشرعنة الفصل العرقي وتفوّق العرق الأبيض. لذلك ففي آب/ أغسطس 1982م في اجتماعٍ في أوتاوا بكندا عُلِّقت أخيرًا عضوية الكنيستين الهولنديتين المُصْلَحَتَيْن في جنوب إفريقيا (NGK و NHK) في «الاتحاد العالمي للكنائس الإصلاحية»، بسبب قولهما إنّ الفصل العنصري عقيدةٌ دينية، وهو ما عدّه الاتحادُ هرطقةً[9]. هكذا إذًا تهيأت الساحة لقطيعة كاملة بين الكنائس الأفريقانية والاتحاد الدولي للكنائس.

وفي تشرين الأول/ أكتوبر 1986م قال المجمع الكَنَسي للكنيسة الهولندية الإصلاحية البيضاء إنّ العنصريةَ «خطيئة لا ينبغي للمرء الدفاع عنها أو ممارستها»، وإنّ الفصل العنصري «لا يمكن قبوله على أساسٍ أخلاقيّ مسيحيّ لأنه يتعارض مع مبادئ المحبة والعدالة». لكنّ المجْمَعَ رفض المقترحات التي قُدِّمت للوحدة مع الكنائس الهولندية الإصلاحية المخصصة للسُّود و«الملوّنين» والآسيويين، ورفض إدانة التعليم المفصول و«قانون مناطق الجماعات».

وبالإضافة إلى الجوانب المبادئية في الأصولية الأفريقانية والصهيونية، هناك ظاهرة مشتركة بينهما تتمثل في عقدة الضحيّة لدى كلّ من القومية اليهودية والأفريقانية. وقد كانت لعقدة الضحية في التجربة اليهودية تمظهرات عديدة عبر التاريخ، تعودُ إلى قصة الخروج من مصر، ثم وجدت تعبيرًا أقوى لها بعد المذابح التي وقعت في معسكرات التعذيب النازية. وبذلك أصبح هتلر العدوّ الأكبر لليهود في التاريخ والصديق الأكبر لفكرة إنشاء إسرائيل (وإن بغير وعي). فالفظائع التي ارتكبها أفضت إلى زخمٍ كبير للحركة الصهيونية، واليهود الغربيون الذين كانت لهم في السابق تحفّظات على الحركة

أصبحـوا مناصريـن لهـا. كـما أصبحت الحكومـات الغربيـة أكثر اسـتعدادًا لتجاهـل المطالب العربيـة لصالـح الأهـداف الصهيونية.

في الغـرب خلقـت المحرقـة النازيـة حسًّـا واسـعًا بالذنـب، ظـلّ يُسـتخدم لفـترة طويلة مصـدرًا تسـتثمره الدولـة اليهودية الجديدة. كـما ظلّ اللبراليـون الغربيون عشريـن أو ثلاثين عامًـا يخافـون مـن التصريـح بأيـة تحفظـات على سـلوك إسرائيـل خشـية أن تُفسّر انتقاداتهم عـلى أنها شـكل من أشـكال العـداء للسـامية. كرّس اليهـود الأميركان أنفسـهم بقـوةٍ للدفاع عـن إسرائيـل، وجـزء مـن السـبب في ذلـك يعـود إلى إحساسـهم بالذنـب لأنهـم لم يقومـوا بـما يكفـي لإنقـاذ اليهـود مما فعله هتلـر بهم قبـل بضـع سـنوات. وسُرعان مـا أصبـح يُنظر لمعارضـة الصهيونيـة بـين اليهود على أنهـا «كراهية ذاتية يهوديـة»، ويُنظر لمعارضـة الصهيونية بـين الأغيـار على أنهـا معـاداة للسـامية، هكذا بكل بسـاطة.

بلغـت عقـدة الضحيـة في القوميـة اليهوديـة مسـتويات متعصّبة عنـد قادة سياسـيين مثل مناحيـم بيجـن. فـإنْ أظهـر رؤسـاء الحكومـات الصديقـة في أوروبـا أي انحـراف عن الخط الـذي تريـده إسرائيـل يُدانُـون فـورًا باسـتدعاء «المحرقـة النازيـة». وحـين وافـق البابـا على الالتقـاء بياسر عرفـات أدَانت حكومة بيجن الفاتيـكان واتهمته بالصمت عـلى مذابح اليهود في أوروبـا عـلى يد هتلر. ونجـدُ في صياغة ردّ الفاتيـكان على الاتهامات الإسرائيلية إشـارات عـلى كتابـة البابـا البولندي: «هـذه التعليقـات مثـيرة للعجب، بل تـكاد تكون غـير معقولة. فقـد تجاهلـتْ -ربما تحـت تأثير عاطفةٍ هي نفسـها بالـكاد يمكن تبريرهـا- كلّ ما فعلـه البابا والفاتيـكان لإنقـاذ الآلاف المؤلفـة من اليهـود قبل الحـرب العالمية الثانيـة وبعدها»[15].

ولم يكتـفِ ردّ الفاتيـكان القـويّ بالتوكيـد عـلى دور الكنيسـة في إنقـاذ اليهـود، بـل مضى يذكّـر الإسرائيليـين بهـدوء أنّ اليهـود ليسـوا وحدهم مـن ذبحهـم النازيون.

أمـا القوميـة الأفريقانيـة فلهـا عقدة ضحيّـة خاصة بهـا، ولكن مـع البريطانيين بـدلًا من ألمانيـا النازيـة. كان الهولنديـون قـد اسـتعمروا جنـوب إفريقيـا قبـل البريطانيين، ثـم جاءت السياسـات البريطانيـة فدفعـت الأفريقانيـين إلى إخلاء بعض مسـتوطناتهم والارتحال شـمالًا في عـام 1836م. وهـذا الارتحـال كان المكافـئ لخروجهم، وهـو حدث رمزيّ في الأسـاطير الأفريقانيـة إذْ سـافر المهاجـرون شـمالًا لإنشـاء الجمهوريّتـين الأفريقانيتـين دولـة أورنـج الحرّة وترانسـفال.

ومع مطلع القرن العشرين وصلت العلاقات البريطانية-الأفريقانية إلى أزمة كبيرة أخرى، فقد نشبت الحرب الأفريقانية، وهي حرب قذرة حتى بالمعايير الاستعمارية. قاد البريطانيون آلاف النساء والأطفال الأفريقانيين إلى معسكرات التعذيب، حيث يُقدَّر أنّ عدد الضحايا فيها وصل إلى ستة وعشرين ألفًا. لم تكن هناك أفران غاز، غير أنه ثمة دليل على استخدامٍ واسع للتجويع كسلاح عسكري. وهكذا خلّفت الحرب الأفريقانية عقدة ضحيّة عميقة في النفسية الأفريقانية[11].

انتصر البريطانيون في الحرب الأفريقانية وأحكموا سيطرتهم إلى عام 1910م، ولم يصل القوميون الأفريقانيون إلى السلطة في جنوب إفريقيا إلا عام 1948م. ولكن بخلاف الصهيونية، لم يكن للقومية الأفريقانية مخزون من الإحساس بالذنب يستثمرونه لمدة طويلة حتى في بريطانيا نفسها. فقد كانت أيديولوجية الفصل العنصري التي روّجها الأفريقانيون أقل احترامًا من أيديولوجيّة الصهاينة، واستطاع الإسرائيليون الاعتماد على إخوتهم اليهود في العالم كله للحصول على الدعم المادي والمعنوي، أما الأفريقانيون فلم يستطيعوا الاعتماد حتى على إخوتهم الهولنديين في هولندا للحصول على تعاطف معهم في مأزقهم. كان اليهود خارج إسرائيل من بين طليعة المنافحين عن الصهيونية، في حين كان الهولنديون خارج جنوب إفريقيا من بين طليعة منتقدي الفصل العنصري. نتيجةً لذلك فقد وجدت عقدة الضحية لدى الأفريقانيين سَورةً جديدة نبعتْ من العزلة الدولية المتزايدة لجنوب إفريقيا وتصنيفها كهرطقةٍ أيديولوجيّة.

إنّ أكثر ما يُفزع في عقدة الضحيّة هو ما تفعله بأولئك الذين يتحكمون بإدارة الدولة. فالدولة هي مبدأ القوة والسلطة، والأمّة مبدأ الهُوية، ولا شيء أسوأ من الدولة سوى الدولة التي تصرّ على أن تكون دولة قومية «نقيّة»، وذلك بالإصرار على تحقيق تجانس ثقافي وإثنيّ في غضون جيلٍ واحد. تقود عقدة الضحيّة إلى عقليةٍ متحصّنة تعزّز بدورها الخصوصية الإثنية. فتصرُّ إسرائيل على أن تكون دولة يهودية، ويصّر الأفريقانيون على إنشاء «مواطن» قَبَلية منفصلة عن جنوب إفريقيا «البيضاء». وفي سعيهما إلى هاته الغايات سلكت إسرائيل وجنوب إفريقيا مسلكًا وحشيًّا. فبحلول ثمانينيات القرن العشرين كانت إسرائيل في طريقها لأن تصبح الدولة القومية الأكثر غطرسةً منذ ألمانيا النازية، إذْ كثيرًا ما قصفت أو اجتاحت لبنان كي تهاجم المخيمات

الفلسطينية ومعسكرات الفلسطينيين هناك. وفي تموز/ يوليو 1981م قتلت الغارات الجوية الإسرائيلية على المناطق التي يسكنها الفلسطينيون في بيروت أكثر من ثلاثمائة فلسطيني ولبناني، ثم خلّف الاجتياح الإسرائيلي للبنان في حزيران/ يونيو 1982م أكثر من أربعة عشر ألف قتيل نصفهم لبنانيون، ومعظمهم مدنيون، وذلك بالغارات الجوية الثقيلة والقصف المدفعي الثقيل لبيروت وصيدا ومدن أخرى؛ ما أدّى إلى فقدان ستمائة ألف شخصٍ منازلهم. استخدم الإسرائيليون بقوّاتهم في ضواحي بيروت الميليشيا المسيحية اليمينية لتقوم نيابةً عنهم بتنظيف المخيمات الفلسطينية من «الإرهابيين»، فذُبح مئات من الرجال والنساء والأطفال الفلسطينيين العُزّل في مخيّمَي صبرا وشاتيلا (أيلول/ سبتمبر 1982م). كما قُتل مئات الفلسطينيين واللبنانيين على يد القوات الإسرائيلية في جنوب لبنان قبل الانسحاب الإسرائيلي في 1985م. وقد شهدت الانتفاضة الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي في غزة والضفة الغربية في 1987-1989م مقتل أربعمائة فلسطيني يكاد يكون جميعهم من العُزّل أو المسلحين بالحجارة، في مقابل أحد عشر قتيلاً إسرائيليًّا فقط عند كتابة هذه السطور (آب/ أغسطس 1989م).

جميع هذه الأحداث المأساوية أعراضٌ للانحلال الأخلاقي لدولة إسرائيل بقيادة زعماء مسكونين بعقدة الضحيّة اليهودية. وبحلول عام 1982م كانت إسرائيل جاهزةً لإدارة محرقةٍ فلسطينية في لبنان. يبدو أنّ عجلة الإبادة الجماعية دارت دورة كاملة، فأوشكت الضحية أن تصبح الجانية.

وفيما يتعلق بقيمة الحياة البشرية، ربما يكون للفصل العنصري سجلٌ أكثر إنسانية من الصهيونية. فمنذ عام 1948م كان عدد القتلى المدنيين بسبب الفصل العنصري أقل بكثير جدًّا من ضحايا الصهيونية. بيد أننا لا نودّ التقليل من فداحة إرهاب الدولة الذي مارسته حكومة جنوب إفريقيا إزاء السُّود هناك أو في الدول المجاورة. وتُعدّ مذبحة شاربِفِل عام 1960م في جنوب إفريقيا واحدة من أكثر الأعمال بربريةً وكُلفةً بشرية في هذا البلد ضدّ المدنيين العُزّل، إذْ قُدِّر عدد الضحايا بتسعة وستين قتيلاً، ومائة وخمسين جريحًا. وفي الحقيقة فإنّ ضحايا أحداث الشغب في سويتو عام 1976م كانوا أكثر عددًا من ضحايا شاربِفِل إذْ بلغ عدد القتلى ستمائة قتيل. وفي أعمال العنف التي مارستها دولة جنوب إفريقيا ضد المدنيين العزّل قتلت الشرطة ما لا يقلّ عن ثلاثة آلاف

وأربعمائة شخص منذ عام 1975م. وقد بلغت بهم الدناءة أنْ يطلقوا النار على عشرين إفريقيًّا يتظاهرون سلميًّا في بلدة لانجا في آذار/ مارس 1985م إحياء للذكرى الخامسة والعشرين لمذبحة شاربيفل.

كما أودت الغارات الجنوب إفريقية على الدول المجاورة بحياة المئات لا سيّما في معسكر اللاجئين الناميبيين في كاسينجا بأنجولا عام 1978م، حين أقدم جيش جنوب إفريقيا على ذبح 867 شخصًا معظمهم من النساء والأطفال. وهكذا يتّضح أنّ عُنف الدولة في جنوب إفريقيا كانت له تبعات مُهلِكة. يبقى أنّ دولة إسرائيل منذ قيامها قتلت من الفلسطينيين عددًا أكبر من الذين قتلتهم حكومة جنوب إفريقيا، ولكن علينا أنْ لا ننسى أنّ تعداد الفلسطينيين يُعدُّ نسبةً صغيرةً من تعداد السُّود في جنوب إفريقيا. بهذا المعنى على الأقل كانت لا أخلاقية الدولة في صفوف الصهاينة أكبر مما كانت عليه بين سدنة الفصل العنصري.

تصدير اللاجئين واستيراد العمّال

كانت لمنطق الخصوصية الإثنية تبعات شديدة أخرى في الصهيونية والفصل العنصري. فالحلّ الذي ارتأته جنوب إفريقيا لمشكلات المجتمع التعدّدي هو إصدار القوانين لوقف «إغراق» السُّود للمناطق البيضاء، أما الحلّ الذي لجأتْ إليه إسرائيل لـ«خطر» الاختلاط الثقافي فكان أكثر تطرفًا.

خدَمَت الحماقة العسكرية للدول العربية مشروعَ «التنقية» الإثنية في إسرائيل خدمةً كبيرة. فالحدود الإسرائيلية الأصلية كما حدّدتها الأمم المتحدة منحتْ إسرائيل 5400 ميل مربّع بتعدادٍ سكاني قدره 963 ألف من بينهم خمسمائة ألف يهوديّ، أما الدولة العربية المقسّمة من فلسطين فمُنحت 4500 ميل مربع بتعدادٍ سكاني قدره 814 ألفًا من بينهم عشرة آلاف يهوديّ. وأما القدس التي تحتوي على 206 آلاف شخص من بينهم مائة ألف يهودي فقد تحوّلت إلى كيان منفصل.

في الرابع عشر من أيار/ مايو 1948م أعلن رسميًّا عن قيام دولة إسرائيل، فشنّ العربُ هجمة عسكرية، لكنّهم هُزموا قبل أن يصلوا قرب الحدود المتنازع عليها في فلسطين المقسّمة. وهكذا حقّق الإسرائيليون انتصارهم التوسّعي الأول، فاحتلّوا أكثر من نصف الأرض المخصصة للعرب وزادوا من مساحة دولتهم من 5400 إلى 7722

ميلاً مربعًا. نظريًّا كان من المفترض أنْ يؤدي هذا التوسّع إلى تخفيف التركيز السكاني اليهودي في إسرائيل الجديدة، ففي نهاية الأمر كان عدد اليهود أكثر بقليل فقط من النصف في التعداد السكاني الأصلي، في حين كان العرب أكثر عددًا في الأراضي الجديدة التي احتلتها إسرائيل.

وهكذا دُفِع العرب في المناطق المحتلّة حديثًا وفي مناطق إسرائيل نفسها إلى الهرب. فمن شجّعهم على أن يصبحوا لاجئين؟ يزعم الإسرائيليون أنّ محطات الإذاعة العربية هي التي حرّضت السكان العرب على الهروب من المناطق التي تقع تحت سيطرة إسرائيل. مع ذلك فهناك دليل على أنّ العرب بدؤوا في الهرب قبل نشوب القتال، وجزء من السبب في ذلك يعود إلى الإرهاب الذي مارسه المسلّحون الإسرائيليون في بعض المناطق. ومن أسوأ هذه العمليات الإرهابية «مذبحة دير ياسين» في التاسع من نيسان/ إبريل 1948م، حين هاجم إرهابيون يهود قريةً عربية كانت قد وقّعت اتفاقية عدم اشتراك في القتال مع المستوطنة اليهودية المجاورة. وقد راح ضحيّة هذه المجزرة 245 شخصًا.

من أكثر التحقيقات المتعمّقة في مسألة تحريض الإذاعات العربية المزعومة ما قام به الصحفي الأيرلندي إرسكن تشايلدرز، فقد شرع في تفحّص وثائق المتحف البريطاني والاستماع إلى جميع تسجيلات الإذاعات العربية التي رُصِدت خلال الحرب العربية الإسرائيلية الأولى عام 1948م. ولم يجد تشايلدرز شيئًا يدعم الزعم الإسرائيلي بأنّ مشكلة اللاجئين الفلسطينيين نجمت من تحريض الإذاعات العربية. كانت الحكومة الإسرائيلية قد وعدت تشايلدرز بتقديم دليل على تلك التحريضات الإذاعية، فزار تشايلدرز إسرائيل مرة أخرى عام 1958م ولكن لم تُقدَّم له أية أدلة على المسألة محلّ الخلاف. بل على العكس من ذلك، فحين استمع إلى التسجيلات وجد دليلًا على وجود نداءات من الدول العربية تناشد الفلسطينيين بالبقاء في أماكنهم كوسيلةٍ للتأكيد على حقوقهم[12].

تضخّمت أعدادُ اللاجئين منذ عام 1948م إلى أكثر من مليونَي لاجئ، وكان من المفترض أنْ يُعدّ بعض هؤلاء اللاجئين مواطنين في دولة إسرائيل بما أنهم كانوا جزءًا من تعداد إسرائيل في اليوم الذي أُنشئت فيه، واعتبرتْهم الأمم المتحدة مواطنين لهذه الدولة.

فالأممُ المتحدة هي الكيان الذي أتى بدولة إسرائيل إلى الوجود، واتفاقية جنيف التي وقّعت عليها إسرائيل عام 1949م تعترف بحقوق اللاجئين في العودة إلى وطنهم، أيًّا ما كانت الأسباب التي دفعتهم إلى النزوح منه.

بيد أنه لم يكن من السهل أنْ تتوافق عقيدة إنشاء «إسرائيل لليهود» مع السماح بعود آلاف المواطنين من غير اليهود. فقوانينُ الهجرة الإسرائيلية (لا سيّما منذ عام 1950م مع صدور قانون العودة) تسمح بقبول أعداد كبيرة من اليهود من روسيا وشرق أوروبا وغيرها، بل إنها تشتكي من أنّ الحكومة الروسية تصعّب هجرة اليهود إلى إسرائيل. وفي الوقت نفسه تعترضُ حكومة إسرائيل الحريصة على الهجرة اليهودية اعتراضًا شديدًا على إعادة بعضٍ من مواطنيها العرب الذين نزحوا في لحظة خوفٍ قبل ثلاثة عقود. يهودُ روسيا لم يعرفوا إسرائيل من قبل، ولعلّهم سيكونون غرباء في هذا الجزء من العالم، في حين أنّ العرب في المخيّمات المجاورة لإسرائيل كانوا جزءًا من فلسطين إلى أن انتصرت الحركة الصهيونية وبدأتْ دولة الخصوصية الإثنية. تقول الحكومة الإسرائيلية إنها غير مسؤولة عن العرب الذين نزحوا من فلسطين، بما أنّ إسرائيل أحلّت محلّهم يهودًا سَفَارْد من دولٍ عربية. هكذا يستمرّ مبدأ «التنقية» الإثنية ليصبغ بصبغته الشرعنة الأيديولوجيّة للدولة اليهودية.

ما يزال لإسرائيل حتى اليوم إينوك باولاتها*، المنافحون عن وجود دولةٍ ذات خصوصية إثنية. فثمة أصوات قوية في إسرائيل لا تكتفي بالدفاع عن الإقصاء الدائم لغير اليهود الذين أُرهِبوا فتركوا البلاد قبل سنوات، بل تحثّ على إزالة العنصر العربي من دولة إسرائيل الحالية. هكذا إذًا تقرعُ الدولة العسكرية الأجراس معلنةً عن وفاة التسامح اليهودي، فبعد أكثر من عقدين من الزمان من التأهّب العسكري المستمر تضخّمت الشوفينية الإسرائيلية والحسّ القومي اليهودي.

من بين السكّان الحاليين في إسرائيل الذين يبلغ عددهم نصف مليون هناك عشرة بالمائة من العرب، وهناك مليون ونصف عربيّ وقعوا تحت سيطرة الحكومة الإسرائيلية بعد احتلال أراضيهم في حرب 1967م. وما يزال اليهود يتفوّقون عددًا على العرب بنسبة

* إينوك باول(Enoch Powell) (1912-1998م): سياسيّ وعضو في البرلمان البريطاني عُرف بآرائه المتحفظة على تزايد الجماعات الإثنية من الباكستانيين والهنود وغيرهم من غير البيض في بريطانيا. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

2 : 1 تقريبًا، حتى مع ضمّ الأراضي المحتلة. مع ذلك فكثيرٌ من الإسرائيليين يشعرون بالقلق على بقاء يهوديّة الدولة. وقد أشار استطلاع أمرت بتنفيذه الحكومة الإسرائيلية عام 1972م إلى أنّ تعداد العرب يتزايد أكثر من تعداد اليهود، وإن استمر الوضع على ما هو عليه فسوف يشكّل العرب أربعين في المائة من تعداد إسرائيل والأراضي المحتلة معًا بحلول عام 1985م. وهذا ما بات يُعرف بـ«الكابوس الديمغرافي». وفي حقيقة الأمر أصبح العرب بحلول عام 1985م يشكّلون 37 بالمائة من سكّان إسرائيل والأراضي المحتلة.

عبّر بِنحاس سابير وزير المالية الإسرائيلي في حكومة جولدا مائير عن تيّار فكريّ مهمّ بين الإسرائيليين، حين قال إنه يفضّل التنازل عن معظم الأرض المحتلة منذ عام 1967م، على أن يرى التعداد العربي في إسرائيل يصل إلى أربعين في المائة قبل نهاية القرن العشرين. ففي مقابلة تلفزية في عام 1972م قال بنحاس: «لو خُيِّرتُ بين دولةٍ ثنائية القومية تشمل بلدة الخليل في الضفة الغربية، ودولةٍ يهودية من دون الخليل، فسوف أختار الثانية»[13].

وقد كرّر بنحاس كلامه بأنّ الدولة ثنائية القومية ستكون «مأساة». أما وزير الدفاع والخارجية الراحل موشي ديان فكان أقلّ أصوليةً من بعض زملائه في تصوّرهم لدولة إسرائيل. فهو يفضّل الإبقاء على الأراضي المحتلة وإن اضطُرّ إلى تحمّل الوجود العربي فيها. في وقتٍ من الأوقات كان ديان يرى أنّه بعد عشر سنوات من الوحدة الاقتصادية مع إسرائيل ستفضّل الأراضي العربية المحتلة أن تبقى جزءًا من دولة إسرائيل. ولكن على أية حال حتى موشي ديان كان يفكّر في حلٍ يضمن وجود أغلبية يهودية دائمة في دولة إسرائيل.

في واقع الأمر تضمّنت رؤية موشي ديان تفضيلًا لتوفّر العمالة الرخيصة داخل إسرائيل أو الأراضي المحتلة، على نحوٍ يشبه تمامًا هجرة العمالة الرخيصة من تركيا إلى ألمانيا الغربية. وفي الوقت الحالي هناك خمسة وسبعون ألف عامل فلسطيني (حوالي ثلث القوى العربية العاملة في قطاع غزة والضفة الغربية) يتنقّلون يوميًّا للعمل في إسرائيل. يشكّل هؤلاء ما نسبته ثلاثون بالمائة من القوى العاملة في المجالات التي لا تتطلب عمالة ماهرة كالبناء والخدمات. ومن الواضح أنّ هؤلاء العمال سيكونون أول من يُسَرَّحون

من العمل في حالة الكساد الاقتصادي، ذلك أنّ أجور الفلسطينيين غير مدرجة في اتفاقيات اتحاد التجارة الإسرائيلي. أضف إلى ذلك أنّ الفلسطينيين غير مستحقّين لبعض الامتيازات الأساسية التي يحصل عليها العمال الإسرائيليون، كما أنّ النظام الوطني الإسرائيلي للتأمينات لا يشمل سكّان الضفة وقطاع غزة. مع ذلك فحالُ العمّال العرب أفضل بهذه الأجور التي يحصلون عليها، إذْ تُشكّل الوظائف في إسرائيل ثلاثين بالمائة من إجمالي الدخل لفلسطينيي الضفة وقطاع غزة. بيد أنّ هذا العدد الكبير من العمّال الفلسطينيين الذين يعملون في إسرائيل يؤثّر سلبًا على الاقتصاد الفلسطيني المحلي؛ فنظرًا إلى أنّ معظم العمّال يأتون من القطاع الزراعي تقلّصت المساحة المزروعة في الأراضي المحتلّة بنسبة خمس وثلاثين بالمائة[14].

ثمة مشكلات أخلاقية واقتصادية تنشأ عن هذا الوضع حين تُستورد العمالة الرخيصة بصفةٍ مؤقتة، مع النية المسبقة على عدم السماح لها بالتأثير ديمغرافيًا على يهوديّة الدولة. لكأنّ الإسرائيليين يريدون الاحتفاظ بالكعكة وأكلها في الوقت نفسه*. في هذه الحالة يريد الإسرائيليون العمالةَ غير اليهودية من ناحية، ويريدون ضمان اليهودية الدائمة لدولتهم من ناحية أخرى. وقد سبّبت هذه المعضلة قلقًا أخلاقيًا للإسرائيليين والمدافعين عن الإنسانية في أماكن أخرى أيضًا.

وهذا يشبه استعداد جنوب إفريقيا لاستيراد موظّفين من أجزاء أخرى من إفريقيا بصفةٍ مؤقتة، شريطة أن لا يؤثر ذلك على استمرار التفوّق الأبيض في جنوب إفريقيا. تريد إسرائيل وجنوب إفريقيا الجمع بين مغانم العمالة الأجنبية دون التنازل عن المبدأ العِرقي الكامن في تصوّرهم للدولة.

أرسلت الحكومة في جنوب إفريقيا من وقتٍ لآخر عملاء توظيفٍ إلى عدد من الدول الإفريقية، فيما يعبّر عن تفضيلهم لعمالة مستورَدة دون التخلّي عن التصوّرات الأساسية للتفوّق الأبيض. وهكذا تدفّقت العمالة السوداء على جنوب إفريقيا من سوازيلند وبوتسوانا وزامبيا وناميبيا. بل إنّ موزمبيق الماركسية وقّعت عقدًا لتصدير العمالة الرخيصة إلى جنوب إفريقيا في مقابل الحصول على الذهب. وبعد الاستقلال

---

* مثلٌ إنجليزيّ دارج يُقال حين يريد المرء الحصول على كل شيء في الوقت نفسه: (You can't have your cake and eat it too). (المترجم).

في عـام 1975م قلّلـت موزمبيـق مـن عـدد عمالتهـا في مناجـم الذهـب في جنـوب إفريقيـا بنسـبة الثلثـين، بيـد أنّ تصديـر العمالـة الموزمبيقيـة إلى جنـوب إفريقيـا مـا يـزال (حتـى عام 1989م) المـورد الأكـبر للنقـد الأجنبـي في موزمبيـق. لا شـكّ إذًا أنّ جنوب إفريقيـا تتفوّق في فنـون تصديـر اللاجئين واسـتيراد العمالـة الأرخص مما لديهـا محليًّا، لكـنّ الأجانب الذين توظّفهـم إسرائيـل أكثـر مـن الذيـن يدخلون جنـوب إفريقيـا، كما أنهم يشـكّلون ذخـيرةً من العمالـة الرخيصة.

> يأتـون في أوّل الصبـاح قبـل أن يسـتيقظ معظـم الإسرائيليـين، مـن الضفـة الغربيـة لنهـر الأردن ومـن قطاع غـزة. بكوفيّتهـم العربية وأحذيتهـم الطويلة يتنقّلـون يوميًّا في حافـلات وسـيارات أجـرة ممتلئـة حتى آخرهـا إلى مواقـع البنـاء والمصانع في كل أنحـاء إسرائيـل. إنهـا عمالـة إسرائيـل المهاجـرة، حـوالي خمسـين إلى سـتين ألف من العـمّال العـرب القادمـين مـن الأراضي المحتلّـة، يأتـون بأعـدادٍ متزايـدة منذ حرب 1967م للبحـث عـن فـرص عمـل في اقتصـاد إسرائيـل المتضخّـم. وفي السـنوات القليلـة الماضيـة أصبحـوا جـزءًا لا يمكـن الاسـتغناء عنـه في الطفـرة الاقتصاديـة لإسرائيـل. هـي تلـك العمالـة الرخيصـة التـي اسـتخدمها الاقتصـاد الإسرائيـلي في قفزتـه منـذ حـرب الأيام السـتة[15].

وهكـذا نجـدُ أنّ مبـدأ الحكـم الإثنـيّ يقف في تعـارضٍ مع قواعـد المصلحـة الاقتصادية في كلٍ مـن إسرائيـل وجنـوب إفريقيـا. هكـذا أحدثـت الثقافة والاقتصـاد تأثـيرًا مختلطًا على تلـك المقاربـات العِرقية لأصـول الحكم.

الصهيونية المعسكَرة والفصل العنصري الامبريالي

تلـك الاسـتراتيجية التـي ألمحنـا إليهـا في الحفاظ عـلى خصوصيـةٍ إثنية مع ضـمان العمالة الرخيصـة تطلّبـت إنفـاذ سياسـات امبرياليـة وعسـكرية في الوقـت نفسـه. وضعـت جنوب إفريقيـا وإسرائيـل سياسـات مختلفـة ضمـن هـذه الاسـتراتيجية، لكـنّ الأهـداف كانـت متشـابهة. ويمكـن القـول إنّـه فيـما يتعلق بالتوسّـع الجغـرافي كانت جنـوب إفريقيا منـذ تولّي القوميّـين السـلطة عام 1948م دولـة أكثر تحضّرًا مـن إسرائيل. فقد بدأت إسرائيلُ توسّـعها في سـنة إنشـائها، وكانـت تزداد في مسـاحتها مـع كل حربٍ تقريبًـا. في عـام 1956م احتلت إسرائيـل مناطـق كبـيرة في سـيناء ضمـن مؤامرتهـا مـع بريطانيا وفرنسـا في حرب السـويس

[العدوان الثلاثي]، ولم تتخلّ عنها إلا بسبب الإصرار الغاضب من الولايات المتحدة بقيادة آيزنهاور. وفي عام 1967م تمكّنت إسرائيل من إعادة احتلال سيناء، ولم تُعِدْ جزءًا منها إلى مصر إلا في حرب 1973م. وبعد اتفاقية كامب ديفد انتقلت سيناء بأكملها إلى مصر. في الجهة المقابلة ظلّت هضبة الجولان السورية منذ كامب ديفد تحت الاحتلال الإسرائيلي، كما أُدخلت القدس الشرقية في دولة إسرائيل، وتوسّعت المستوطنات اليهودية توسعًا هائلًا في الضفة الغربية.

وفي حين استمرّت الصهيونية في تعطّشها إلى مزيدٍ من الأراضي، ارتأى نظام الفصل العنصري في فلسفته التنازل عن الأرض لإنشاء عدة «بانتوستانات»، بل مضى إلى تقديم أراضٍ لدولة سوازيلند المجاورة[16]. أظهرت جنوب إفريقيا علامات على الاستعداد للتنازل عن الاحتلال المباشر للأرض، ولكن دون التنازل عن السيطرة غير المباشرة على ما يدور فيها. ولعلّ تقديم جنوب إفريقيا «الاستقلال» لـ«مواطن» البانتو تأكيدٌ على هذا الاستعداد للتخلي عن الاحتلال المباشر. وكان «استقلال» ترانسكي عام 1967م أوّل ما تمّ في هذا الأمر. كما أنّ مخططات جنوب إفريقيا المكيافيلية لناميبيا اشتملت كذلك على إمكانية الإنهاء الجزئي للاحتلال المباشر. مع ذلك فإنّ شكل «البَلْقَنة» الإثنيّة المرسومة لناميبيا يحوّل «سيادة» هذه الدولة إلى أضحوكة؛ فجنوب إفريقيا تريد التقليل من احتلالها المباشر في ناميبيا ولكن دون التخلي عن السيطرة عليها. أما ترانسكي فاعتمادُها على جنوب إفريقيا مضمون تمامًا، وذلك بفضل سياسة تشظية الأرض والتشتيت الإثنيّ. يقول محلل بريطاني حول هذا الأمر:

> تتألف ترانسكي من ثلاث مناطق غير متّصلة يصل حجمها إلى حجم الدنمارك، لكنّها لا يمكن أبدًا أن تستقلّ اقتصاديًّا عن جنوب إفريقيا. تُعد ترانسكي المنطقة الأقل تقسيمًا من مواطن السُّود في جنوب إفريقيا، وهي الوحيدة القادرة على الوصول إلى اعتمادٍ اقتصادي على الذات لتحسين علاقتها الاقتصادية بالجمهورية من خضوع تامٍ إلى ترابطٍ اقتصادي ينطوي على احترام للذات. مع ذلك فإنّ الاحتمالات كلّها تقف ضدّ ذلك... ينتوي [رئيس الوزراء] فورستر منح ترانسكي ومواطن أخرى شكلًا من أشكال الحرية، مع تقييدها بالحاجة إلى تصدير عمّالها السُّود إلى الجمهورية البيضاء كي يحصلوا على أعمالٍ لا تكفل لهم

إلا القدر الأدنى من الحقوق. وهكذا سيضطر ربع مليون من الترانسكيين إلى الذهاب إلى مناطق بيضاء للعمل[17].

أبدت حكومة حزب العمل الإسرائيلية في لحظاتها الأكثر تصالحًا، لا سيّما تحت الضغط الأميركي، استعدادًا للتنازل عن جزء من الضفة الغربية «ضمن تسوية سلام أشمل». ولكن حتى حكومة حزب العمل تودّ الاحتفاظ بسيطرتها على الضفة الغربية إما عبر تدابير مؤسسية معينة أو عبر حكومة الأردن الضعيفة عسكريًّا. بل إنّ إسرائيل بقيادة حزب العمل تفكّر من وقتٍ لآخر في شكلٍ من أشكال «وطن البانتو» للفلسطينيين، شريطة أن لا يكون دولةً ذات سيادة أو فاعلًا سياسيًّا مستقلًا. ومن هنا يأتي إصرار إسرائيل حتى في مفاوضات السلام على أن يُمثَّل الفلسطينيون كجزءٍ من الوفد الأردني.

مع ذلك يظلُّ الهدف الأسمى في الوصول إلى الخصوصية الإثنية-الثقافية يقرّب أيديولوجيا الفصل العنصري من أيديولوجيا الصهيونية، على الرغم من اختلاف آليات التنفيذ. فسياسة «المَواطن» في جنوب إفريقيا تسعى إلى نزع المواطنة عن أولئك الذين تقرّر أن يصبحوا مواطنين في أحد البانتوستانات. وهكذا يُصرَّحُ بأنّ أهالي الزوسا لم يعودوا (أو في طريقهم ألا يصبحوا بَعْدُ) مواطنين جنوب إفريقيين، بما أنّ ترانسكي وسيسكي (بشرعيةٍ أضعف) قد حصلتا على «الاستقلال». ينطبقُ ذلك حتى على أهالي الزوسا الذين ما يزالون يعيشون في قلب جنوب إفريقيا ولم يعيشوا أبدًا في البانتوستانات. وهكذا يكون حُلم الفصل العنصري هو الحفاظ على قلب جنوب إفريقيا «أبيضَ»، بحيث يحتفظ بالجزء الأغنى والأكبر من الدولة للأقليّات البيضاء المهاجرة. وبالمثل فإنّ منطق إنشاء دولةٍ يهودية في فلسطين تطلّب على الدوام أن تكون غالبية المواطنين من اليهود بطريقةٍ أو بأخرى.

ثمّة مقاربتان اثنتان لتحقيق ذلك التفوّق الإثني المختلَق: المقاربة الأولى هي زيادة السكّان في الفئة الإثنية المطلوب تفوّقها. أما المقاربة الثانية فهي، كما أوضحنا سابقًا، تقليل عدد السكّان من الفئات غير المرغوبة. وقد استحدثت إسرائيل وجنوب إفريقيا طرقًا للتجريب في هاتين المقاربتين.

بالنسبة لزيادة التعداد السكاني في الفئة المرغوبة، أصدرت إسرائيل وجنوب إفريقيا قوانين هجرة صريحة تكرّس العنصرية الإثنية. وكما قلنا سابقًا فهذا هو جوهر قانون

العودة في إسرائيل. وسواء أعرّفنا اليهودية على أساسٍ ديني أم إثني، فلا يوجد شكّ في أنّ قوانين الهجرة الإسرائيلية تشبه في مقتضياتها الإقصائية سياسة «أستراليا البيضاء»* التي مورست قديمًا. وقد أشرنا آنفًا إلى أنّ اليهوديّ القادم من شرق أوروبا مثلاً، والذي لا علاقة له بفلسطين إلا من خلال خرافةٍ هشّة عمرها ألفا سنة، يحظى بدخولٍ شبه تلقائي إلى إسرائيل، في حين يُحرم من حقّ العودة العربيُّ الذي وُلد في فلسطين ونزح منها عام 1948م. لقد أقرّ منطق الدولة اليهودية قوانين تمييزية كان سيدينها اليهود أنفسهم لو طُبّقت ضدّهم في دولة أخرى. فلو أنّ الكونجرس الأميركي تبنّى تشريعات هجرةٍ تمنح أولويةً للبروتستانتيين الأنجلوسكسونيين، سيكون اليهود في العالم كلّه من أول المحتجّين على هذا القرار. ومع ذلك تبقى في إسرائيل قوانين تمييزية، تنبع من منطق إنشاء الدولة اليهودية، تُقصي المسيحيين والمسلمين لصالح اليهود. كما أفضى منطق التفوّق الأبيض في جنوب إفريقيا بالمثل إلى ممارسات تشجّع المستوطنين البيض وتمنع جميع المهاجرين الآخرين. هكذا إذًا دفعت إسرائيل وجنوب إفريقيا بسياسات تهدف إلى زيادة سكّان «العرق السيّد» داخل منظومة المواطنة على حساب الجماعات الإثنية الأخرى.

فماذا عن الاستراتيجية الموازية التي تحاول تقليل سكّان الجماعات الإثنية غير المرغوبة؟ في هذه المسألة أيضًا وصلت إسرائيل إلى مستوى الهمجية الذي أبدته جنوب إفريقيا. بيد أنّ الدولتين لم تنجحا في «تنقية» ذاتهما إثنيًا؛ فالفصل العنصريّ لم يستطع البقاء دون أعداد كبيرة من السُّود في المناطق «البيضاء»، كما نعرف أنّ عُشر التعداد السكاني في إسرائيل من العرب.

مع ذلك فلا يمكن اتّهام جنوب إفريقيا بممارسة أساليب تشبه ما استخدمه الصهاينة في 1948م لدفع أكبر عددٍ ممكن من الفلسطينيين العرب للنجاة بحياتهم. وقد اشتملت

---

* سياسة أستراليا البيضاء (White Australia Policy): «هي السياسة المناهضة للهجرة الآسيوية، والتي أطلقتها حكومة الكومنولث الجديدة في أستراليا عام 1901م. عكست هذه السياسة حِسًّا مشتركًا طويل الأمد بين المستعمرات الأسترالية المتعددة، وظلّت سياسةً حكومية أساسية حتى منتصف القرن العشرين. كانت المستعمرات الأسترالية قد أصدرت تشريعات تقييدية منذ ستينيات القرن التاسع عشر، وكان ذلك موجهًا ضدّ المهاجرين الصينيين تحديدًا، ولكن لاحقًا ظهرت مطالبات شعبية ضد زيادة المهاجرين اليابانيين لا سيّما بعد انتصار اليابان على الصين في حرب 1894-1895م، وكذلك ضدّ الجنوب آسيويين والكاناكيين (من جزر جنوب المحيط الهادي). ومن العوامل الأساسية التي كانت خلف حركة «أستراليا البيضاء» الخوف من الغزو العسكري الياباني، والتهديد الذي شكّلته العمالة الآسيوية الرخيصة والناجزة في الوقت نفسه على مستوى المعيشة، والعنصرية البيضاء. وفي عام 1901م أنهى «قانون تقييد الهجرة» فعليًا جميع أشكال الهجرة من الدول غير الأوروبية، وذلك بإخضاع طالبي الهجرة لاختبار في اللغات الأوروبية. كما صدر تشريع آخر عام 1906م يقضي بترحيل الكاناكيين». (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

تلك الأساليب على تهديد سكّان الأحياء الفقيرة بـ«تفشّي وباء الكوليرا والتيفوئيد»، والإرهاب الوحشيّ من القوات اليهودية في اللدّ والرملة. في مثل هذه المناطق مُنح الفلسطينيون العرب المعدَمون ساعةً واحدة للرحيل. وأشرنا سابقًا إلى أسوأ حادثةٍ في تلك الأيام الأولى، وهي المذبحة الشنيعة للقرويين العرب في دير ياسين. من ضحايا هذه المذبحة شيوخ ونساء وأطفال، ذُبحوا ذبحًا بكلّ قسوة. وكثيرٌ منهم جُرِّد من ملابسه وقُطِّع جسده في ساديةٍ مفزعة، كما أُلقي بعضهم عشوائيًّا في إحدى الآبار. وصف آرثر كستلر (Arthur Koestler) مذبحة دير ياسين بأنها «العامل النفسي الحاسم في هذا الخروج الكبير»، فقد أسهمت هذه المجزرة بالتأكيد في إخلاء فلسطين من العرب إذْ تدافع السكّان طلبًا للّجوء في الدول المجاورة.

تلك الدولة اليهودية التي تصوّرتها الأمم المتحدة حين صوّتت لإنشائها عام 1947م كان من المفترض أن يمثّل العرب 45 بالمائة من سكّانها. ووفقًا لمعدّلات الولادة بين الفلسطينيين، فقد كان من المحتمل أن يصل عدد العرب في إسرائيل نسبة مساوية إنْ لم تزد على نسبة اليهود بحلول السبعينيات، تمامًا كما حدث حين بدأت أعداد المسلمين تزيد على أعداد المسيحيين في لبنان في الفترة نفسها. بيد أنّ الأساليب الصهيونية التي مُورست في السنوات الأولى من قيام إسرائيل وقادت إلى نزوح سبعمائة ألف فلسطينيّ من منازلهم كانت ناجحةً جدًّا، لدرجة أنّ إسرائيل في الثمانينيات رغم ازدياد حجمها فقد قلّت نسبة العرب فيها. جنوب إفريقيا هي الأخرى شرعت في تنفيذ استراتيجية وحشية مشابهة في التلاعب الديمغرافي في ظلّ حكم الحزب القومي، فقد ظلّ النظام الحاكم يحلم باليوم الذي يصبح فيه قلب جنوب إفريقيا أبيضَ بالكامل. لذلك حاول النظام أن يدبّر خروجًا مشابهًا للسُّود وذلك بإجبار مليونين وخمسمائة ألف شخصٍ أسود على الرحيل إلى «مواطنهم» بين عامي 1960م و1983م. لذلك فإن تحدّثنا عن التلاعب الديمغرافي لا يوجد شكّ كبير في أنّ الصهيونية بلغت مبلغ القسوة والشرّ اللذَين أبداهما الفصل العنصري.

وبمجرّد أن نجح الإسرائيليون في تقليل عدد السكان العرب في دولتهم إلى أقل من ربع الوضع المفترض، أصبح بمستطاعهم بسهولة أن يتخذوا موقفًا رافضًا من عودتهم إلى إسرائيل. هكذا حاجّ الإسرائيليون في أنّ الدول العربية هي التي ينبغي أن تستوعب

أولئـك اللاجئـين، ففـي نهاية المطـاف هم عرب مثلهـم. لمـاذا يعـودون إلى أرضٍ كانت ذات يـوم فلسـطين؟ وكـما قـال الدبلوماسي الإسرائيـلي أبـا إيبـان للأمـم المتحـدة عـام 1957م حـول مسـألة اللاجئـين الفلسـطينيين: «مسـؤولية الحكومـات العربيـة مسـؤولية ثلاثيّـة؛ فهـم المبـادرون إلى خَلْقِهـا، وهـم مـن يتكفّـل بتحمّلهـا، وفـوق كلّ ذلـك هـم القـادرون على حلّهـا»[18].

يفـترِضُ أبـا إيبـان هنـا أنّ المسـؤولية تقع عـلى الـدول العربيـة كالأردن وسـوريا ولبنان في اسـتيعاب الفلسـطينيين في مجتمعاتهـا؛ ذلـك أنّ الفلسـطينيين عـرب مثلهـم. والأمرُ أشـبه بـأن تقـول حكومـة جنـوب إفريقيـا إنّه بـما أنّ الزوسـا والزولـو أفارقـة، فالأمر بيـد أنجولا وموزمبيـق وزامبيـا أن تدمجهـم في مجتمعاتها. الزوسـا والزولو ليسـوا مجرّد سُـود، بل جنوب إفريقيـين أيضًـا، فلـماذا ينبغـي لهـم أن يرضـوا باسـتيعابهم في مجتمعـات زامبيـة أو أنجولية؟ وبالمثـل، فـإنّ الفلسـطينيين ليسـوا مجـرّد عـرب، وإنما هـم فلسـطينيون كذلك، فلـماذا ينبغي لهـم أن يرضوا باسـتيعابهم في مجتمعاتٍ سـوريّة أو لبنانيـة أو أردنية؟ يقول أبـا إيبان: «هؤلاء العـرب، باختصـار، أشـخاصٌ مُهجَّـرون بكل ما تحملـه الكلمة مـن مأسـاة... وعلى عكس اللاجئـين الآخريـن، يرفـض هـؤلاء أن ينتقلـوا، ويصرّون عـلى العـودة إلى منازلهم»[19].

بسـبب هذه العوامل، لا سـيّما مسـألة التهجير، أصبحت محنةُ الفلسـطينيين أكثر مأسـاويةً مـن أوضـاع الزولو أو الزوسـا أو أي جماعات سـوداء في جنوب إفريقيا. عـلى أنّ حال هؤلاء السُّـود مأسـاويّ هـو الآخر. ربـما لم يُجبروا على النـزوح طلبًا للأمـان في «مواطنهـم»، لكنهم تعرّضـوا لـلإذلال والاسـتغلال والمعاملة الوحشـية. لذلـك ففي المحصّلـة النهائيـة تتقاربُ أيديولوجيـا الصهيونيـة مـع فلسـفة الفصـل العنـصري، إذْ إنّ كلتيهـما تُعـدّان أيديولوجيـا تمييزيـة يتطلـب تطبيقُها حتـمًا ومنطقيًّا اتّبـاع اسـتراتيجيات القمع والإقصـاء الإثني.

مـع ذلـك تظـلّ هـذه الجماعـات الإثنيـة القامعـة إنسـانيةً في داخـل مجتمعاتهـا. فجنـوب إفريقيـا البيضـاء واحـدة مـن أكثـر أنظمـة الحكـم لبراليـةً في إفريقيـا بأسرهـا، والصحـف البيضـاء مـن أكثـر الصحـف حريـةً في المنطقة، والقضـاة من أكثـر القضاة اسـتقلالًا، والعمّال البيـض مـن أكثـر العمّال حصولًا عـلى الحقوق العمّاليـة. وبالمثل فـإنّ إسرائيـل في داخلها تُعدّ أكثـر أنظمـة الحكـم لبرالية في الشرق الأوسـط. وعـلى الرغم مـن أنّ جنوب إفريقيـا البيضاء

وإسرائيل متفوّقتان في تعاملهما مع «أولي القربى»، فإنّ منطق الخصوصية الإثنية يمنعهما من أن تكونا إنسانيّتين في تعاملهما مع جيرانهما.

والنتيجة التي وصلت إليها الدولتان هي العزلة الإقليمية، على أنّهما في بعض الأحيان تنظران إلى هذه العزلة نظرة بطولية. فهناك مثلاً صورة إسرائيل على أنها مجتمعٌ شجاع من المهاجرين استطاع أن يتصدى للبيئة المعادية من حوله وأن يبقى بشرف. كانت هذه الصورة البطولية لإسرائيل مهمّةً للجنوب إفريقيين البِيض وكذلك للروديسيين البِيض. فصحيفة داي برجر مثلًا تستلهمُ النموذج الإسرائيلي في العزلة الظافرة حين تقول: «نحن في جنوب إفريقيا سنكون حمقى إنْ لم نأخذ في اعتبارنا على الأقل احتمالية أنْ يكون من المقدّر لنا أن نصبح على شاكلة إسرائيل في قارةٍ إفريقية معادية لنا، وهذه الحقيقة قد تُصبح جزءًا من أسلوب حياتنا الوطنيّ»[20].

هذا الحسّ المشترك فيما يتعلّق بالعُزلة هو الذي قاد (جزئيًا) إلى تفاهم جديد في السبعينيات بين أرض الفصل العنصري وأرض الصهيونية. وقد شمل ذلك تقارير تفيد باستعداد جنوب إفريقيا لتمويل «زيادة القدرة الإسرائيلية على إنتاج السلاح»، جزئيًا مقابل شراء جنوب إفريقيا للطائرات الحربية النفاثة المصنوعة في إسرائيل[21].

أما الأكثر إثارة للجدل فيما يخصّ العلاقات الإسرائيلية–الأميركية فكانت أنباءٌ عن قيام إسرائيل ببناء سفينتين صاروخيّتين تعتزم تسليمهما إلى جنوب إفريقيا. ولذلك تنامى لدى المسؤولين في وزارة الخارجية الأميركية قلقٌ من جوانب في العلاقات الإسرائيلية–الجنوب إفريقية وفقًا لـ«مصادر موثوقة في العادة». «تتوقع المصادر مزيدًا من الانتقادات الأميركية للروابط بين الصناعة العسكرية التي تملكها دولة إسرائيل وجنوب إفريقيا»[21].

ويُقال إنّ الولايات المتحدة أوعزت إلى إسرائيل بأنّ صفقاتٍ مثل صفقة السفن الصاروخية، يمكن أن تعيق الجهود التي يبذلها الأميركان للتخفيف من عزلة إسرائيل في المجتمع الدولي. كما تنامت مخاوف لدى بعض الدوائر السياسية من أنّ ازدياد العلاقات الودّية بين إسرائيل وجنوب إفريقيا سوف يؤدي إلى توتّر العلاقات بين الأميركان اليهود والأميركان الأفارقة.

> بكل تأكيد سينظر العديد من المراقبين السُّود هنا إلى المعونات [الأميركية] المباشرة لإسرائيل على أنها معونات غير مباشرة للنظام المكروه في جنوب

إفريقيا... [وفقًا لبعض السُّود] فإنّ السياسات المناصرة لإسرائيل [قد] تصبح بالتبعيّة سياسات مناصرة لجنوب إفريقيا[22].

وخلف هذا كله كانت تتبخّر سريعًا مثالية إسرائيل وحماستها الأخلاقية التي عبّرت عنها في بداياتها. كانت إسرائيل تتحول إلى نموذجٍ للاتجار بالحرب والسلاح. كانت هذه الدولة الصغيرة تحاول أن تبزّ فرنسا كتاجرةٍ في فنون التدمير. أما الفرق الرئيس بينهما فهو أنّ عملاء إسرائيل كانوا في أغلبيتهم رجعيين، على عكس عملاء فرنسا: «إنّ قائمة العملاء [لإسرائيل] التي تضمّ دولًا مثل جنوب إفريقيا وبوليفيا، والدليل الذي يحتوي على أسلحةٍ لمكافحة التمرّد، لا تروق كثيرًا للّبراليين في أي مكان في العالم»[23].

أما الأمر الأكثر إنذارًا بالسوء فهو التعاون النووي بين إسرائيل وجنوب إفريقيا. تُرى هل نشهدُ تحالفًا بين الخبرة التقانية الإسرائيلية والقوة المالية الجنوب إفريقية لإنشاء قدرات نووية متوازية في الدولتين؟ ثمة قرائن كثيرة تراكمت، لا سيّما منذ عام 1979م، تدعم الفكرة القائلة إنّ الدولتين تصنعان مجمّعًا مشتركًا للصناعة الحربية.

ثمة تعاون بين مؤسسة جنوب إفريقيا للحديد والصلب مع مؤسسة «كُور» الإسرائيلية، كما زادت العلاقات التجارية بين البلدين كثيرًا منذ عام 1973م. وإلى جانب هذا التعاون الصناعي والتجاري فهناك تعاون متزايد في المجالات العسكرية، ومنها مكافحة التمرّد والتعاون النووي. في مجال مكافحة التمرّد قدّمت إسرائيل معدّات تطويقٍ لاستخدامها في الحدود الشمالية لجنوب إفريقيا ضد مقاتلي «المؤتمر الوطني الإفريقي». كما عمل الجنود الإسرائيليون من وقتٍ لآخر في تدريب جيش جنوب إفريقيا، واشتركوا في مناوراتٍ عسكرية مشتركة، وشاركوا في عمليات عسكرية ضدّ المقاتلين الناميبيين.

وفي مجال التعاون النووي يظهرُ من تقريرٍ مسرَّب للسي آي إيه أنّ إسرائيل وجنوب إفريقيا نفّذتا تجربة نووية مشتركة في البحر جنوب المحيط الأطلنطي في الثاني والعشرين من أيلول/ سبتمبر 1979م، وقد رصدها القمر الصناعي الأميركي. حدث الانفجار على ارتفاع ثمانية كيلومترات، بقوة تكافئ قوة مدفع جي فايف المصنوع في جنوب إفريقيا، أو صواريخ جبرائيل المقذوفة من سفن رَشَف الحربية، وكلاهما مصنوعات إسرائيلية مبيعة لجنوب إفريقيا. أما القنبلة النووية فربما تكون قد صُنعت في مفاعل بيليندابا بجنوب

إفريقيا، لكنّ المرجّح أن تكون قنبلة إسرائيلية. وقد كشف الفنّي النووي الإسرائيلي المنشقّ مردخاي فعنونو لصحيفة صندي تايمس عام 1986م، أنّ إسرائيل بدأت في تطوير أسلحة نووية في مفاعل ديمونة بصحراء النقب في أواخر الستينيات، وأنتجت من مائة إلى مائتي رأس صاروخي ذرّي في غضون عشرين عامًا[24]. ومن الدوافع المحتملة لتعاون إسرائيل مع جنوب إفريقيا في المجال العسكري إيجاد منطقة صديقة (صحراء كالاهاري)، أو مياه صديقة لاختبار تقانتها النووية فيها.

في الواقع العملي قد تكون القوة النووية أكثر أهمية لبقاء الصهيونية منها لبقاء الفصل العنصري. إذْ إنّ أخطر عدوّ للصهيونية يوجد خارج إسرائيل، في إصرار الفلسطينيين وحلفائهم العسكريين والاقتصاديين المحتَمَلين. أما العدو الأخطر لنظام الفصل العنصري فيقع داخل جنوب إفريقيا على شكل مقاتلين سُود محليين. يمكن تصوّر استخدام إسرائيل للأسلحة النووية ضدّ أعدائها الخارجيين، بيد أنّه من الصعب على أرباب الفصل العنصري أن يهددوا بالإبادة النووية ضدّ الجموع الهائجة في سويتو. وفي المحصلة النهائية فإنّ الفصل العنصري مهدّد من الداخل حيث لا يمكن استخدام السلاح النووي، أما الصهيونية فهي مهددة من الخارج. ولذلك فإنّ حصولها على القدرة النووية يمكنه على الأقل أن يؤخر ساعة الحساب للخصوصية اليهودية. وعلى الرغم من هذا الاختلاف في أهمية السلاح النووي في أساليب الصهيونية واستراتيجيات الفصل العنصري، فإنّ ثمة تحالفًا خطيرًا ظهر منذ السبعينيات بين إسرائيل وجنوب إفريقيا.

الخلاصة

حين أحكم النازيون سيطرتهم على ألمانيا في الثلاثينيات ومضوا إلى تطبيق مبادئهم العنصرية ضدّ اليهود، أبدى الحزب القومي في جنوب إفريقيا تعاطفه. فقد ساعدت الحركة القومية الأفريقانية التي قادها الدكتور مالان في إحداث هستيريا معادية للسامية في جنوب إفريقيا، ووفّرت غطاء من شبه الشرعيّة لجماعات فاشية مثل «القمصان الرمادية» و«القمصان السوداء» و«القمصان البنّية». وقد أطلقت الاحتفالات المئوية بـ«النزوح الكبير» عام 1938م حماسةً عنصرية متجدّدة بين الأفريقانيين، وناشد الدكتور مالان فيهم «روح نهر الدم في ارتحالٍ جديد» بطريقة كانت في جوهرها نازية جديدة.

كان مالان ورفاقه مهندسي الفصل العنصري. كان هؤلاء هم الذين حاولوا حشد جنوب إفريقيا البيضاء خلف أفكار النازية، مناشدين الجنوب إفريقيين أن يظلّوا على الحياد على أقل تقدير في الحرب العالمية الثانية. خسر مالان وحزبُه لبعض الوقت، وقاد جان سمَتس (Jan Christian Smuts) جنوب إفريقيا إلى جانب بريطانيا. كان التصويت في البرلمان الجنوب إفريقي متقاربًا نسبيًّا، وكانت نتيجة التصويت أن تأجّلت فظاعات الفصل العنصري لعشرة أعوام أخرى.

وفي حين كان الدكتور مالان ورفاقه من الأصوليين العنصريين في جنوب إفريقيا ينتظرون فرصة سانحة للاستيلاء على السلطة، كان اليهود في ألمانيا يعانون من مبادئ النقاء العرقي والخصوصية العرقية. يقول رُوبرت إمرسن من جامعة هارفرد:

> كان هتلر والنازيون هم من أورثوا لنا ذلك التطوّر الكامل للإمكانات الفظيعة في التصوّر القومي في كلٍ من جانبيه الشخصي والجغرافي... فلعنةُ المبادئ العرقية النازية جعلت ألمانيا تشرع في تطبيق وحشيّ للعقيدة القائلة إنّ الألماني الأصلي وحده من يستحقّ أن يكون فردًا من الأمّة، وبذلك يستحق حصةً مساوية في الدولة... كما طوّر النازيون التطبيق الكامل لفكرة أنّ جميع الناس الذين تعود أصولهم إلى الجماعة الألمانية يظلّون أعضاءً في الفولك [الشعب] أيًا ما كان محلّ إقامتهم وجنسيتهم الحالية[25].

فماذا عن جميع الأشخاص ذوي الأصول اليهودية أيًّا ما كان محلّ إقامتهم وجنسيتهم الحالية؟ في هذه المسألة كانت الصهيونية أقرب للقومية الألمانية منها إلى القومية الأفريقانية. وهكذا دُفِع ضحايا الخصوصية النازية من اليهود إلى البحث عن ملجأ جديد في فلسطين، مبنيّ بدوره على خصوصيتهم الإثنية-الثقافية. أولئك الذين فرّوا من وحشية «ألمانيا النقيّة» سعوا إلى إنشاء «دولة يهوية نقية» لأنفسهم.

تُرى على أي مبادئ يمكن لليهود أن يقوموا بذلك؟ يُجيب رُوبرت إمرسن:

> إنّ تصوّر إقامة وطنٍ يهوديّ في فلسطين لا يمكن بحال من الأحوال أن ينسجم مع مبدأ تقرير المصير أو الديمقراطية، على أساس أيٍ من المعايير المقبولة عمومًا. العرب... تلقّوا دعماً محايدًا من لجنة كِنج-كرين التي أوفدها الرئيس ولسن للتحقّق من الأوضاع في سوريا وفلسطين. أكّدت اللجنة أنّ الصهاينة يرغبون

> في طردٍ كامل لسكّان فلسطين من غير اليهود، ووجدت أنّ حوالي تسعة أعشار السكّان غير يهود، ومعارضين تمامًا للمشروع الصهيوني بأكمله... بالنسبة للعرب [تبيّن أنه] غزو طويل الأمد وناجح على نحوٍ مأساوي نفّذه شعب أجنبي على دولة عربية وبإشراف القوى الغربية الامبريالية، ثم انتهى بطرد معظم الذين كانت فلسطين ذات يوم دولتهم. هذا ولم يصاحب مقترح الجمعية العامة بتقسيم فلسطين أي اقتراح لإجراء استفتاء[26].

وبحلول الثمانينيات بلغ منطق الصهيونية دورته الكاملة، أما خلفاء الدكتور مالان في جنوب إفريقيا، الذين كانوا ذات يوم ينافحون عن عداء هتلر للسامية، فها هم الآن يتحالفون مع خلفاء حاييم وايزمان وبن جوريون. وقد التقت استراتيجية تهجير الفلسطينيين مع استراتيجية نزع المواطنة عن السُّود في جنوب إفريقيا، وهكذا تحالفت معارضة إنشاء «دولة علمانية ديمقراطية [في فلسطين] يعيش فيها اليهود والمسلمون والمسيحيون» مع فلسفةٍ عارضت إنشاء دولةٍ تعددية ديمقراطية [في جنوب إفريقيا] يعيش فيها الأفريقانيون والبانتو والبريطانيون. اصطفّ العنصر المعادي للتعددية في الصهيونية إذًا مع العنصر المعادي للتعددية في نظام الفصل العنصري. وبطريقةٍ ما اجتمع أشباح أوشفتز الألمان وأشباح دير ياسين وأشباح شاربفل وسويتو على مأدبةٍ وهم ذاهلون. وضمن كابوس التغيّر التاريخي، فإنّ أولئك الذين كانوا ربما سيصبحون حلفاء أغرابًا عن بعضهم بعضًا، تحوّلوا الآن إلى حلفاء طبيعيين، وإن كانوا يثيرون الحزن والسخط.

الهوامش

28. للاطلاع على مزيد من الإحالات إلى مازيني ومفكرين آخرين يربطون بين الانتماء الوطني والغاية الإلهية، انظر:
Boyd C. Shafer, *Nationalism: Myth and Reality* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1955), chapter 2.

29. منقول من:

Hans Kohn, 'Zion and the Jewish National Idea', the *Menorah Journal*, 46m 1 and 2, Autumn-Winter, 1958.

30. Morris R. Cohen, *The Faith of a Liberal* (New York: Holt: 1946).

31. Dan Kurzman, *Genesis 1948, the First Arab-Israeli War* (New York: The New American Library, 1970), p. 23.

32. انظر:

C. G. Montefiore, 'Nation or Religious Community?', reprinted in *Zionism Reconsidered*, edited by Michael Selzer (London: Macmillan, 1970), p. 61. ظهرت نقاشات مونتيفيرو أولًا في: *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 4, 1899-1901 (London, 1903).

33. Meyer Fortes, *Kinship and the Social Order* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1969), p. 104.

34. C. G. Montefiore (footnote 5), p. 51.

35. انظر:

'Israel Acknowledges Jewishness of Tribe of Northern Ethiopia', *The Washington Post*, 5 January 1973.

وللاطلاع على تفسير آخر للسبب الذي جعل يهود الكايفنج يندمجون في الصين، انظر:

Song Nai Rhee, 'Jewish Assimilation: The Case of Chinese Jews', *Comparative Studies in Society and History*, 15, 1, January 1983, pp. 115-126.

وحول مسألة حدود الاندماج الثقافي لليهود في الأراضي الأجنبية انظر أيضًا:

Maurice Samuel, *I, The Jew* (1927) (Harcourt Brace, 1954 edition).

36. J.H.P. Serfontein, *Apartheid Change and the NG Kerk* (New York: Pilgrim Press, 1983).

37. The Times (London), 14 September 1982.

38. للاطلاع على دراسة حديثة حول العقل الأفريقاني، انظر:

David Harrison, *The White Tribe in Africa* (London: BBC Publications, Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1982).

39. للاطلاع على مناقشة للنتائج التي توصّل إليها تشايلدرز وأهميتها في فهم نضال اللاجئين الفلسطينيين، انظر سلسلة المقالات النيِّرة التي نشرتها صحيفة الغارديان في تشرين الأول/ أكتوبر 1972م. وانظر على وجه الخصوص:

Paul Balta, 'Palestinian Refugees: A Growing National Consciousness', *The Guardian*, 21 October 1972.

40. Yuval Elizur (*Washington Post* special), *Chicago Sun Times*, 16 August 1972.

41. American Friends Service Committee, *A Compassionate Peace: A Future for the Middle East* (New York: Hill and Wang, 1982), pp. 30-31.

42. انظر:

Terrance Smith, 'Israelis Debate Morality and Economics of Using Arab Laborers', *The New York Times*, 12 April 1972.

43. للاطلاع على نقاش حول مبدأ الفصل الشامل ومنطقه في القمع، انظر:

Pierre L. van den Berghe, *Race and Racism: A Comparative Perspective* (New York: John Wiley & Sons, 1967), pp. 108-110.

44. The Sunday Times (London), 15 August 1976.

وللاطلاع على مقدّمة أشمل، انظر:

Ezekiel Mphahlele, 'South Africa: Two Communities and the Struggle for a Birthright', *Journal of African Studies*, 4, 1, Spring 1977, pp. 21-50.

45. Erskine Childers, 'The Other Exodus', *The Spectator* (London), 12 May 1961.

وللاطلاع على قضايا أخلاقية أوسع تتصل بموضوع الضمير اليهودي فيما يتعلق بإسرائيل، انظر:

Irving Louis Horowitz, *Israeli Ecstasies/Jewish Agonies* (New York: Oxford University Press, 1974).

46. نفسه، والتوكيد الكتابي من الأصل.

47. Die Burger, 13 March 1962. Cited by Colin and Margaret Legum, *South Africa: Crisis for the West* (Pall Mall Press, 1964), pp. 107-108.

48. New York Times, 18 April 1976.

49. Jason Morris, 'Israel-South African Deal Stirs Debate', *Christian Science Monitor* (Washington), 12 August 1976.

50. The Washington Post, 21 April 1976.

51. *The Sun* (US), 18 August 1976.

52. Insight, 'Revealed: the secrets of Israel's nuclear arsenal', *The Sunday Times* (London), 5 October 1986, pp. 1, 4 and 5.

53. Emerson, *From Empire to Nation* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), pp. 111-112.

54. Ibid., pp. 313-314.9

9

عن الشباب والثورة

ربيع بكين والانتفاضة الفلسطينية

في كانون الأول/ ديسمبر من عام 1987م اندلعت انتفاضةٌ في الأراضي الفلسطينية الواقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي، فكانت ثورةً على عشرين عامًا من الحكم العسكريّ الإسرائيليّ، ومطالبةً بحقّ تقرير المصير الفلسطيني. كانت لذلك الجيل الشاب من الفلسطينيين إرادةٌ مكّنته من الاستمرار في الثورة شهرًا بعد شهر، إرادةٌ لم تتقهقر مع ذهاب المئات منهم إما قتلًا أو احتجازًا أو إصابةً خطيرة.

وفي ربيع 1989م انطلقت في بكين حركة طلابية تطالب بالديمقراطية، فكانت ثورةً على الفساد والدكتاتورية، ومطالبةً بمجتمعٍ أكثر انفتاحًا. في البدء حظيَتْ تلك المظاهرات في ميدان تيانْنْمِن بتسامحٍ أكبر ما لقيه الفلسطينيون قطّ خلال عشرين سنة من الاحتلال الإسرائيلي، ذلك أنّ الصين كانت تشهد أهم زيارة رسمية لها منذ زيارة الرئيس رتشرد نكسن، وهكذا تقرّر تغيير موعد زيارة جورباتشوف ومكانها. ولكن بعد أسابيع من ذلك التسامح قُمِعت حركة الطلاب قمعًا قاسيًا في الأسبوع الأول من حزيران/ يونيو 1989م، ولم يُسمَح لتلك الأزهار المائة أن تتفتّح.

نحاول في هذا المقال أن نصل إلى فهمٍ للمحتجّين والقامِعين، للانتفاضة الفلسطينية والقمع الإسرائيلي، للطلاب المطالبين بالديمقراطية في بكين والمتشدّدين الذين سحقوهم. بيد أننا نتناول هذه الظواهر المرتبطة بالاحتجاج والقوة من منظورٍ أوسع بكثير، فنحاول

أن نستكشف طبيعة التغيّر التاريخي وتفاعلات الحضارة نفسها. وسينصبّ تركيزنا على مقارنةٍ صينية-ساميّة في عصرنا هذا.

بين الخروج والمسيرة الطويلة

من الروابط التي تربط بين الشعبين الصينيّ والساميّ ذلك الحنينُ الموجّه لغاية؛ فإسرائيل دولة وُلدت من حنينٍ يهوديّ، من محاولة لإعادة إنشاء دولة يهودية ماتت قبل ألفَي سنة. وقد ظلّ الحنين مصدر إلهامٍ في وقتنا الحاضر للجماعات اليهودية اليمينيّة في آمالها التوسّعية. فكلٌّ من مناحيم بيجن وإسحاق شامير كانا معارضَين لتقديم الأرض مقابل السلام، وذلك لأسباب تتعلق بالرغبة في إعادة خلق الماضي. إنّ الإصرار على تغيير أسماء الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى «يهودا» و«السامرة» ليس إلا جزءًا من هذا الحنين التوسّعي. والمراد من «قانون العودة» هو أن يكون الفصل الأخير في مأساةٍ بدأتْ بخروج اليهود من مصر قبل ثلاثة آلاف سنة. وفي الجهة الأخرى أبدت الصين الشيوعية في بعض الأوقات رغبةً عارمة في تدمير الحنين—ما أفضى إلى ما أسماه المؤرخ جون موريس روبرتس «انفجارات هائلة من ردّ الفعل العنيف على كثيرٍ من الماضي الصيني»[1]. فالثورة الثقافية في الصين كانت تمردًا لا على المعرفة القديمة فحسب، بل أيضًا على القيم الأُسَرية القديمة:

> زَجَّ رُبع البشرية بنفسه (أو زُجَّ به) في لُجّةِ هجمةٍ على التقاليد. وما يزال الشاهد التذكاريّ لكونفوشيوس في تشيوفو يكشف عن... تشقّقات جرى إصلاحها، تشهد على تكسيره المتعمّد إبّان الثورة الثقافية. وقد يُعدُّ هذا علامةً متطرفة على الروح التغريبيّة، تعبيرًا قاسيًا عن الحماس للتحديث الذي شعر به العديد من الراديكاليين. هُوجم الدين أيًا ما كان مصدره، وهكذا ففي الصين حققت العلمانية النضالية المستقاة من أوروبا القرن التاسع عشر بعضًا من آخر انتصاراتها...[2].

هذه الثورة ضدّ الحنين كانت نقيض ما مثّلته إسرائيل، فالشباب الصيني في الستينيات كان متمردًا على الأعراف وعلى كونفوشيوس، في حين استمرّ الشباب الإسرائيلي في استلهام التراث اليهودي وإنْ كانوا علمانيين في واقع سلوكهم.

لكنّ الصين خفّفت من تمرّدها على ماضيها القديم منذ منتصف السبعينيات، وشَرَعتْ في ارتدادٍ جزئيّ عن ماضيها القريب، فاستعاد كونفوشيوس شيئًا من شرعيّته، في حين فقد ماو تسي تونج بعضَ شرعيّته. وهكذا ابتعد التحديثُ في عهد دِنج شياو بِنج عن رفض القيم القديمة واقترب مجددًا من القبول بِقِيَم السوق، مع التحفّظ على التعدديّة السياسية. أما في إسرائيل فكانت هناك -منذ منتصف السبعينيات- عودة أكبر إلى القيم القديمة مع حصول الأحزاب الدينية واليمينية على مكاسب كبيرة في العملية السياسية. في ذلك الوقت كان تراث اليهودية يُسَيَّسُ تسييسًا عميقًا.

والأمر الذي يغيب عادةً عن الإدراك هو أنّ الصين هي الأخرى هرولت باتجاه اليهودية حين أصبحت شيوعية. فالحربان اللتان اندلعتا عام 1948م (حرب العرب مع اليهود في الشرق الأوسط وحرب الشيوعيين مع القوميين في الصين) كانتا صراعًا على التراث اليهودي، وإنْ بدرجات متفاوتة. جزء من السبب في ذلك هو أنّ الماركسية نفسها ليست مجرد أيديولوجيا عِلمانية، بل عقيدة تحمل علاماتٍ من التأثير الحاخامي واليهودي. هناك إذًا شيء من الحقيقة في الافتراض الذي يقول إنّ الصين حين كانت تتجه نحو انتصار ماركسي في 1948-1949م فقد كانت تتحرك بإلهامِ فرعٍ علمانيٍّ من اليهودية.

جزءٌ من هذا التقارب الثقافي ينشأ من الخلفية الحاخامية لتراث كارل ماركس نفسه. فماركس لم يكن من أصل يهودي من الناحية الإثنية فحسب، بل إنّه متحدّر من سلالة طويلةٍ من الحاخامات. وعلى نحوٍ مجازيّ، وعلى الرغم من رؤى ماركس الإلحادية، فقد دخل ماركس دون إدراكٍ منه في ناموس الأنبياء اليهود. كان رائيًا حالِمًا، حكيمًا أخلاقيًّا متحمسًا.

أما ماو تسي تونج فلم يكن موسى، على الرغم من أنّ «المسيرة الطويلة» التي قادتْها حركة ماو تحظى بتبجيلٍ بُطوليّ في تاريخ الشيوعية الصينية يماثل تبجيل خروج اليهود من مصر في الأسطورة التوراتية. امتدّت المسيرة الطويلة الصينية إلى ستمائة ميل، فعَبَرَ الشيوعيون ثمانية عشر جبلاً وواديًا كي يصلوا إلى محافظة شنسي في شمال الغرب. لذلك فكلٌّ من المسيرة الصينية الطويلة والخروج اليهودي من مصر إعجازيّ وبطولي. بيد أنّ ماو والقوات الشيوعية لم يحظوا ببحرٍ أحمر ينفلق بمعجزةٍ كي يعبروا منه، لكنّهم

اجتازوا أربعة وعشرين نهرًا في طريقهم، ومرّوا بغابات تحترق. ومن أصل مائة ألف جندي شيوعي انطلقوا من تطويق الكومنتنانج في الخامس عشر من تشرين الأول/ أكتوبر 1934م، لم يبق إلا ثمانية آلاف فقط وصلوا بعد سنة بالضبط في شنسي في تشرين الأول/ أكتوبر 1935م.

وما ينبغي لنا أن نضعه في اعتبارنا هو أنّ الإلهام الماركسي في المسيرة الطويلة والإلهام الموسويّ في الخروج اليهودي كلاهما فرعان من التراث نفسه. والآن ننتقل إلى هذا الربط بين الماركسية واليهودية.

ما تَدينُ به الماركسية لليهودية

ماركس هو شكلٌ مُصغَّر من اسم «ماركوس» الذي جاء بدوره من اسم «مُرْدَخَاي». في عام 1782م وُلد هينريش ماركس (والدُ كارل)، وكان الابن الثالث لمائير هاليفي ماركس، والذي أصبح حاخام مدينة تْرِيَر الألمانية. كما أنّ جدّة كارل لأبيه متحدّرة هي الأخرى من حاخامات. يقول ديفس مكليلان في السيرة التي كتبها عن كارل ماركس: «في الحقيقة يكاد يكون جميع حاخامات تْرِيَر منذ القرن السادس عشر أسلاف ماركس»[3]. جديرٌ بالذّكر أنّ والد كارل اعتنق البروتستانتية قبل مولد كارل بسنة، ولكن لأسباب اقتصادية ومهنيّة صِرف. وحين عُمِّد كارل عام 1824م [وفقًا للطقوس المسيحية] وَصفتْ والدته (هنريتا) نفسَها بأنها يهوديّة. وبعد سنوات طويلة من ذلك قالت الابنة الصغرى لكارل ماركس (إلْيَنور) بكلّ فخر في اجتماع للعمّال في إيست إند بلندن: «أنا يهوديّة»[4]، رغم أنها في الواقع كانت نصف يهودية.

أبدى كارل ماركس في كتاباته علامات على العداء للساميّة، كما في المنشور الذي كتبه بعنوان عن المسألة اليهودية. ولكنْ، هل في أفكار ماركس ما يَشي بتأثير أسلافه الحاخامات؟ هل كان أسلوب حياته يسير وفقًا لناموس النبوّة اليهودية؟ تُرى هل كان مظهره يؤكّد ذلك الجانب المتعلّق بإرث النبوّة؟

يدينُ ماركس بالكثير للفيلسوف الألماني هِيجل؛ فمنه أخذ ماركس فكرة الديالكتيك (الجَدَل). كان هِيجل يرى أنّ المسعى التطوّري لمزيدٍ من الوحدة والحقيقة إنما يتحقق عبر الجَدَل، أي بطرح فكرة (الطرح thesis)، وفكرة تعارضها (نقيض antithesis)، ثم الجمع بين نصف الحقيقتين (جَمِيعَة synthesis). حريٌّ بالذكر أنّ الفيلسوف والمؤرّخ

اليهودي نَحْمان كروخمال (Nachman Krochmal) (1785-1849م) -والذي تقاطعتْ حياتُه مع حياة كارل ماركس- أسقط الفِكْر الهيجليّ على التاريخ اليهوديّ. فقد نظر هذا الفيلسوف الهيجليّ الجديد إلى الشعب اليهودي بوصفه حاملًا للسيرورة التاريخية، ما يُعيدنا إلى مفهوم «الشعب المختار». وقد أضاف كروخمال تفاعلًا دوريًّا للتاريخ؛ فاليهودُ في رأيه هم الأمة الوحيدة التي تنهض مرةً تلو أخرى، ويُعاد بعثها بعد كل انهيار. اليهودُ وحدهم كان لهم اتصال مباشر بالرُّوح المطلَق. بذلك إذًا كان اليهود مصدرًا لإبداعٍ خاص، فكلُّ صعود لهم كان صعودًا إلى مستوى أعلى من إدراك الذات.

تبنّى ماركس مبدأ هيجل في الجَدَل، في الانتقال بين الطرح والنقيض والجميعة، لكنّه رأى أنّ الحركة الدوريّة للتاريخ لا ينبغي أن تُسقَط على أمةٍ من الأمم، كالفرنسيين أو الألمان (كما فعل هيجل) أو اليهود (كما فعل كروخمال). بالنسبة لماركس فإنّ التاريخ يتولّف ويبلغ ذروته لا بانتصار أمةٍ مُختارة، وإنما بانتصار طبقةٍ اقتصادية. الشعب المختار عند ماركس ليس اليهود، بل البروليتاريا.

فكرةُ اصطفاء الله لليهود ثيمةٌ متكررة في الطقوس الدينية اليهودية: «لأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ. إِيَّاكَ قَدِ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِتَكُونَ لَهُ شَعْبًا أَخَصَّ مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ»*. لكنّ ماركس لا يرى أنّ البروليتاريا طبقة اصطفاها الله، بل اصطفاها التاريخ، والخلاصُ ليس للفردِ (كما هو الحال في اللبرالية المسيحية أو اليهودية الإصلاحية) بل للمجتمع بأسره. وهذا الخلاص في نظر ماركس يكون عبر إحداث الثورة على هذه الأرض. في وقتٍ لاحق تبنّى ماو تسي تونج هذه الأطروحة وترجمها إلى «المسيرة الطويلة» نحو الثورة الثقافية.

وثمّة تفسير آخر يفيد بأنّ مفهوم ماركس للبروليتاريا مفهوم مَسِيْحَانِيّ (messianic)، إذْ إنّ «المسيحَ المنتظر كما تصوَّره الأنبياء، ونُقل في الأثر، ورسخ في ضمير الشعب اليهودي، هو ذروة سنام اليهودية»[5].

يؤمن اليهود والمسيحيون أنّ التاريخ سيبلغ مُنتهاه عند عودة المسيح المنتظر مرة أخرى، أما ماركس فيرى أنّ الدولة والسياسة ستصل إلى نهايتها مع انتصار البروليتاريا وتحقيق مجتمعٍ لا طبقيّ. بالنسبة لماركس فإنّ دور المسيح المنتظر لا يؤدّيه شخص، بل

* من الترجمة العربية للكتاب المقدّس، سِفر التثنية، الإصحاح السابع، الآية 6. (المترجم).

الطبقة الأسمى في المصير التاريخي، أي البروليتاريا. بعد ذلك أعاد ماو تسي تونج تعريف البروليتاريا لتشمل الجموع في دولةٍ ريفيّة مثل الصين.

رغم أنّ فكرة الساديّة الإلهيّة تقترب من الكُفْر، فإنّ الربَّ في العهد القديم عادةً ما يُبدي قسْوَتَه لتَظْهَرَ طِيبَتُه. فقد احتاج نوح إلى سفينةٍ كي يُنقذ بها نسبة ضئيلة فقط من المخلوقات. وسواء أكانت هذه ساديةً أم لا، فقد اختار الربُّ ألا يُنقذ معظم الناس من طوفانه الغاضب. بالنسبة لماركس فإنّ التاريخ أيضًا (مثل الربّ) أبدى قسْوَتَه لتَظْهَرَ طِيبَتُه، بيد أنّ لعنة التاريخ لا تحلُّ على الآثمين بالجنس وإنما على الاستغلاليّين الاقتصاديين. لعنةُ التاريخ ليست على المولود البِكْر، بل على المتنفِعين في كل حقبةٍ من الصراع الطبقيّ. وهكذا في كل حقبةٍ تاريخيةٍ يُعاد خلق سَدُوم وعَمُورة ثم تُدمَّران، لا بسبب إسرافهما في الرذيلة وإنما في الجشع.

ثمة جوانب أخرى من الإرث النبويّ في أفكار ماركس أقربُ إلى المسيحية منها إلى اليهودية، فالخطيئة الأصلية عند ماركس هي الجشع بالتأكيد، إذْ إنّ الجشع هو المسؤول مسؤوليةً مازوخيّة عن (1) تشكّل الطبقات، (2) وصراع الطبقات، (3) والثورة، (4) والموت. لكنّ ماركس يرى وجود دورةٍ من التكفير عن الخطيئة، يعود بعدها الجشع مرة أخرى في المجتمع. وهنا نلمح جانبًا من الجَبْريّة الكامنة في نظرية ماركس الماديّة التاريخية، وهي المسيرة العنيدة للصراع الطبقيّ. كانت «مسيرة الصراع الطبقيّ» جزءًا مما استلهمتْه «المسيرةُ الطويلة» في الصين.

والجوانب الهيجليّة في الماركسية تكشف عن تأثيرٍ إنجيليّ في جزءٍ منها، في مبدأ نَفْيِ النَّفْي على سبيل المثال. يقول الكتاب المقدّس إنّه من الموت تظهرُ الحياة في كثير من الأحيان. كان آدمُ سيعيش خالدًا لولا خطيئته. أكانت خطيئةَ الجشع أم العصيان؟ كان موتُ يسوع على الصليب بعد ذلك بوقتٍ طويل نفيًا لوفاة آدم:

لِذَلِكَ كَمَا دَخَلَتِ الخَطِيئَةُ إِلَى العَالَمِ بِإِنْسانٍ واحِدٍ، وبِالخَطِيئَةِ دَخَلَ المَوْتُ، هَكَذَا سَرَى المَوْتُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ، بِمَا أَنَّهُمْ جَمِيعَهُمْ خَطِئُوا... إِذًا فَكَمَا أَنَّهُ بِزَلَّةٍ إِنْسانٍ واحِدٍ كَانَ الهَلاكُ لِجَمِيعِ النَّاسِ، كَذَلِكَ بِبِرٍّ إِنْسانٍ واحِدٍ كَانَ لِجَمِيعِ النَّاسِ تَبْرِيرُ الحَيَاةِ[6].

في هذا الديالكتيك الإلهيّ يغدو يسوع وآدم آدَمَيْن، إنسانَين يخُطّان سير المصير البشري. والإصحاحُ الخامس عشر من رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس أكثر

صراحةً فيما يتعلق بمبدأ الآدميَن هذا: «فَهَكَذَا كُتِبَ: (جُعِلَ آدَمُ الإِنْسَانُ الأَوَّلُ نَفْسًا حَيَّة)، وآدَمُ الآخِرُ يَسُوعُ رُوحًا مُحْيِيًا»*.

إذًا، إنْ كان في الماركسية جوانب من العهد القديم والجديد، فإلى أي حدٍّ يمكن القول إنّ الصين أدارت ظهرها للدين عبر اعتناقها الماركسية؟ لقد اتّخذ الصينيّون حين اتّبعوا الماركسية خُطوتين بعيدًا عن كونفوشيوس، وإحدى هاتين الخطوتين كانت الاقتراب خطوة من التراث اليهودي-المسيحي. وعلى أية حال فالصين من دون الماركسية كانت مجتمعًا أكثر «استعصاءً على الفهم»، مما كانت تحت تأثير اليهوديّ المارق المتحدّر من سلالةٍ طويلة من الحاخامات.

من اختاره الله ومن اصطفاه التاريخ

نظرياتٌ كثيرة ظهرت حول مسألة من هي الجماعات الأكثر تأثيرًا في صنع التاريخ. وقد وفّرت الداروينية الاجتماعية إطارًا فكريًا بشريًّا لمبدأ «البقاء للأصلح»—فأصبحت الجماعات الأكثر إقدامًا هي الطليعة التي تُحدث التغيير الجوهريّ في المجتمع. كما وضعت الداروينية العِرقية تراتبيةً للأعراق—جاعلةً في بعض الأحيان الأنجلوسكسونيين طليعةَ الأعراق في التاريخ. لكنّها في ظلّ النازية وضعت الشعب الألماني في مقدّمة المصير البشري.

أما مفهوم «الشعب المختار» عند اليهود فهو مفهومٌ دينيّ لا عِرقي، فلا يقدّم تراتبيةً في الامتياز الديني، بيد أنّه يعزل اليهود عن غيرهم بوصفهم صنفًا خاصًّا جدًّا من الجنس البشري. وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ الماركسية لا تعترف بمفهوم «الشعب المختار»، لكنّها في الواقع تعتنقُ مفهوم الطبقة المختارة. وبذلك فإنّ الماركسية لا تعترف بمفهوم «الذين اصطفاهم الله»، لكنّها بكل تأكيد تروّج مفهوم «الذين اصطفاهم التاريخ». والطبقة المختارة هي طبقة العمّال (البروليتاريا) كما أسلفنا، رغم أنّها -للمفارقة- تُعرَّف في الصين أحيانًا تعريفًا يشمل الفلّاحين.

ثم هناك النظريات التي تنسب التاريخ إلى الشخصيات العظيمة. في القرن التاسع عشر كانت أكثر هذه النظريات أمانةً في العالم الناطق بالإنجليزية، هي تلك التي روّجها

* الترجمة العربية منقولة عن المصدر السابق (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل قورنتس، الإصحاح 15: 45، ص768). (المترجم).

توماس كارلايل في أعماله عن أولفر كرومول وفردِرِش العظيم، وفي كُتيّبه عن الأبطال وعبادة البطل والبطوليّ في التاريخ. وفقًا لأصحاب هذه النظريات فإنّ الشخصيات التي نسمّيها الآن شخصيات آسرة (كارزميّة) تمسك بزمام اللحظات المصيرية و-وفقًا لكارلايل- تدفع بالمجتمعات خطوةً أخرى إلى الأمام.

وفي الحقيقة فإنّ جميع هذه المفاهيم المتعلقة بالشعب المختار والعرق المختار والطبقة المختارة والشخصية المختارة، ربّما تكون قد أسهمتْ بالفعل في جزءٍ من فهمنا للسيرورة التاريخية. بيد أنّ الفجوة الكبيرة في هذا الفهم قد تحتاج إلى نظرية ملائمة تتعلّق بـ«الفِئة العمرية المختارة». تُرى هل من المقدّر الآن للجيل الأصغر أن يؤدّي دورًا مهمًّا في المصير البشري؟ على ضوء الدليل المتوفّر لدينا حاليًا فقد تكشّف الدورُ التاريخي للجيل الأصغر على نحوٍ مقنع في العالم الثالث أكثر منه في العالمين الأول والثاني.

أما العالم الأول وفقًا للتعريف الذي نتّبعه هنا فهو ذاك الذي يتألف من الدول الرأسمالية المتقدّمة، غالبًا أميركا الشمالية وأوروبا الغربية واليابان. وأما العالم الثاني فهو عالم الدول الاشتراكية المتقدّمة، وبشكلٍ أساسيّ الاتحاد السوفييتي وحلفاؤه في شرق أوروبا. والعالم الثالث هو العالم الذي يشمل الدول المتأخرة تقانيًّا.

في هذا العالم الثالث تحديدًا مارس الجيل الشاب في بعض الفترات دورًا تاريخيًّا؛ ففي إثيوبيا عام 1974م لم يقتصر دور الطلاب على الإطاحة بالأسرة الملكية القديمة التي يمثّلها هيلا سيلاسي، بل تعدّى ذلك إلى رَدْكَلة [من راديكالية] الجنود الذين استولوا على السلطة. وفي واقع الأمر فإنّ دور الطلاب في دفع النظام العسكري الحاكم إلى اليسار كان دورًا أكثر جوهرية من دورهم في الإطاحة بسيلاسي. وفي إيران تحت حكم الشاه كان الشباب جزءًا من موجات المتظاهرين الذين ضحّوا بحيواتهم في شوارع طهران في 1978-1979م للإطاحة بالأسرة البهلوية. وقد كانت تلك أكثر المظاهرات السلمية إثارة للإعجاب منذ استنهاض غاندي للشعب الهندي قبل أربعين عامًا من ذلك. وفي شوارع الخرطوم تظاهر الشباب عام 1985م ضدّ الرئيس جعفر النميري، وأجبروا الجيش على التدخل والإطاحة به بعد مكوثه في السلطة خمسة عشر عامًا، أُعيد بعدها الحُكم المدنّي في السودان. وفي كوريا الجنوبية كان الطلاب هم الطليعة النضالية من أجل الديمقراطية، ومن وقتٍ لآخر كانت جموعٌ كبيرة منهم تقدّم أرواحها في مسيرة

الثـورة مطالبـةً بمجتمـع مفتـوح. وقد حقـق أولئك الطـلاب في 1987-1988م مكاسـب ديمقراطيـة كثـيرة في كوريا.

بعـد ذلـك جـاءت الانتفاضـة الفلسـطينية التـي اندلعـت في كانـون الأول/ ديسـمبر 1987م في الأراضي العربيـة المحتلـة. كان العـرب قـد شـنّوا منـذ 1949م خمـس حـروب كبـيرة ضـدّ إسرائيـل خسروها جميعًا، أمـا الانتفاضـة فكانت تجربـة جديدة للقوة العسـكرية الإسرائيليـة. فللمـرة الأولى كان الإسرائيليـون يواجهـون عـدوًّا أضعـف عسـكريًّا مـن الجيـوش العربيـة، بيـد أنّ هـذا العـدوّ الشـاب وُهِـب إرادةً من طراز فريد. شـهرًا بعد شـهر كانـت تتزايـد أعـداد الضحايـا، لكـنّ عزيمـة الشـباب لم تنكسر.

وفي بكـين بـدأت مجموعـةٌ مـن الشـباب انتفاضتهـا الصينيـة في ربيـع 1989م. لفترة من الوقـت كان هـؤلاء الشـباب منتصريـن معنويًّـا، إذْ اسـتطاعوا أن يجذبـوا انتبـاه العـالم بأسره إلى ضرورة إحـداث مزيـد مـن الانفتـاح في جمهوريـة الصـين الشـعبية. بيـد أنّ النكبة جاءت في الأسـبوع الأول مـن حزيـران/ يونيـو 1989م حـين سـحقت القـوّات العسـكرية الهائلة حركـة الديمقراطيـة في ميـدان تيانانمـن. كان أولئك الطـلاب الصينيون بمثابة تجسـيدٍ جمعيّ لألكسـاندر دوبتشِـك الـذي حـاول في ربيـع 1968م في تشيكوسـلوفاكيا أن يُضفي مسـحةً إنسـانية على الاشـتراكية، فجـاءت دبّابات حلف وارسـو تزحف باسـم الأمميّـة البروليتارية، وانتهـى ربيـع بـراغ نهاية وحشـية. كذلـك حـاول الدوبتشـيك الجمعـيّ في بكـين أن يضفي عـلى الصـين اشـتراكيةً جديـدة ذات وجـه إنسـانيّ، لكـنّ دبابات الجيـش السـابع والعشرين دكّـت ربيـع بكـين دكًّا لا يقلّ وحشـية عـن مـا آل إليه ربيـع براغ.

اضطلـع الشـباب في الصـين وفلسـطين إذًا بـدور طليعـيّ جوهـريّ، لا بصفتهـم شـعبًا مختـارًا أو عِرقًـا مختـارًا أو طبقـةً مختـارة، وإنـما بوصفهـم فئـة عُمرية مختـارة، كجيـلٍ اصطفاه التاريـخ. ولكـنْ يجـدر بنـا أنْ نتذكّـر أنّ الشـباب في بعـض الحـالات يـؤدّون أدوارًا طليعية، لكنّهـا أداتيّة وليسـت جوهريـة. وهـم حين يـؤدّون هـذه الأدوار الأداتية فهم يقـودون تنفيذ خُطـةٍ مـا، وضَعَها آخـرون. فمن عـام 1966م حتـى 1969م أدّى الطـلاب الصينيون دورًا رئيسًـا في تطبيـق ثـورة ماو الثقافيـة، بيد أنّ الخطـة لم تكن خطّتهـم. كانوا أداةً تنفّذ سياسـاتٍ وضَعَهـا آخـرون. أما الانتفاضة الفلسـطينية فقد سـحبتْ زمـام المبادرة من الجيـل الأكبر، إذْ إنّ المتظاهريـن كانـوا يـؤدّون دورًا طليعيًّـا جوهريًّا، يختلـف اختلافًا نوعيًّا عـن دور «منظمة

التحرير الفلسطينية». وبالمثل كانت الانتفاضة الصينية في بكين محاولةً من الشباب لتأدية دور طليعي جوهري، لا أداتيّ (كما فعلوا في الثورة الثقافية قبلها بعشرين عامًا). بشكلٍ من الأشكال إذًا كان هؤلاء الشباب يرون أنّهم الذين اصطفاهم التاريخ.

بين المازوخيّة والساديّة

ثمّة نزعة عالية في العالم الثالث (معظم آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية) إلى المازوخيّة الجمعيّة. أما العالم الأول (أوروبا والولايات المتحدة واليابان) فيملك سِجلًّا طويلًا من الساديّة الجمعيّة. فحكوماتُ العالم الثالث ترتكبُ أفعالًا وحشيّة ضدّ شعوبها غالبًا (وهذه مازوخيّة)، في حين ترتكبُ حكومات العالم الأول أسوأ الفظاعات الوحشية بحقّ الشعوب الأخرى (وهذه ساديّة). وبذلك تكون دول العالم الثالث ضحايا الاضطرابات الداخلية، ودول العالم الأول مرتكبة الامبريالية.

تُرى ما محلُّ الصين وإسرائيل من هذه المعادلة؟ الصينُ من الناحية الأيديولوجية طرفٌ في العالم الثاني الاشتراكي، لكنّها من الناحية التقانية جزء من العالم الثالث المتأخر. وللصين نزعة كبيرة للمازوخية الجمعيّة، وما تزال تبدو عليها ميول للاضطرابات الداخلية. كانت الثورة الثقافية البروليتارية واحدةً من أكبر اندلاعات المازوخيّة الجمعية حتى بمقاييس العالم الثالث. غير أنّ الصين منذ وفاة ماو أرادت أن تغيّر من حالها تقانيًا، أن تتخلّص من واقع العالم الثالث. وكان السعيُ إلى التحديث جزءًا من هذه الرغبة.

لكنّ الصين حين سعتْ إلى الخروج التقانيّ من العالم الثالث، عَزَفَت عن الهرولة الأيديولوجيّة باتجاه العالم الأول، كما عَزَفت عن التحرّر السياسي باتجاه «الديمقراطية البرجوازية». والحركة الطلابية التي ظهرت في ربيع 1989م كانت بَيانًا يقول إنّ التحديث بلا ديمقراطية ليس كافيًا. دون أن يقول الطلاب ذلك صراحةً حاولوا أن يدفعوا بالصين نحو الإطار اللبرالي للعالم الأول، ولكن على حين فجأةٍ عادت المازوخيّة الجمعية الصينية لتفرض نفسها، واندلع الاضطراب المتأصّل في العالم الثالث. وكانت الكلفة البشرية باهظة جدًّا.

إنْ كانت الصين ما تزال دولةً من العالم الثالث تقانيًا، ودولةً من العالم الثاني أيديولوجيًا، فأين تقع إسرائيل؟ في المجمل تنتمي إسرائيل تقانيًا وأيديولوجيًا إلى العالم الأول، على الرغم من أنّ نسبةً كبيرة من شعبها أتت من دول العالم الثالث. فإسرائيلُ

تُعدّ مجتمعًا من العالم الأول لا لأنّ ثمانين بالمائة من سكّانها يهود، بل لأنّ أربعين بالمائة منهم من أصول غربية وأوروبية.

ولئن كان العالم الثالث مسكونًا بتلك النزعة إلى المازوخيّة، فإنّ العالم الأول له تاريخ من الساديّة الخالصة ضدّ الآخرين تجسّد جزءٌ منها في شكل الامبريالية. وللمفارقة فإنّ إسرائيل نشأتْ كثمرةٍ للاستعمار لا للامبريالية، فقبل عام 1948 م كان الاستيطان اليهوديّ المرسوم لأهداف صهيونية حالة استعمار بالمعنى الكلاسيكي الذي يمثّله الآباء الحجّاج في أميركا، أو المستوطنون الهولنديون الأوائل في جنوب إفريقيا. ولم تكن حالةً من الامبريالية بمعنى هيمنة دولةٍ قوية على مجتمع ضعيف واستغلاله.

جرّبتْ فلسطين أثناء فترة الانتداب كلّا من الامبريالية البريطانية والاستعمار اليهودي. أما الامبريالية فانسحبت في 1948 م، وأما الاستعمار فأصبح دولةَ إسرائيل. ومن الأسئلة التي أُثيرت هو ما إذا كانت الدولة اليهودية نفسها ستصبح قوة امبريالية. أيُصبح الشعب المختار عِرقًا مختارًا؟ فالدولة التي أُنشئت بصعوبة أمام معارضة السكّان الأصليين كان من المحتوم أن تصبح دولةً محاطةً بجيران أعداء.

تُرى هل أمكن السيطرةُ على الساديّة الجمعية للتراث الغربي لمدة طويلة؟ على العكس تمامًا، فمثلما استخدم المسيحيون البِيض في إفريقيا الكتاب المقدّس لشرعنة امبرياليّتهم، استخدم اليهود في فلسطين الكتاب المقدّس أيضًا لشرعنة التوسّع اليهودي. وليس ترحيل الفلسطينيين وإطلاق النار على الأطفال وقصف المخيّمات الفلسطينية في لبنان واحتجاز آلاف العرب إلا أمثلةً على استرضاء دولة إسرائيل رسميًّا لمتطرّفيها. في معايير النازية الألمانية تبدو هذه الأعمال الإسرائيلية معتدلة، ولكن بمعايير الأحلام اليهودية التي رافقت إنشاء إسرائيل يبدو من الواضح أنّ خللاً كبيرًا قد حدث. فحُلم إسرائيل مهدّدٌ بأن يُصبح كابوسًا يهوديًّا. تُرى هل ستصبح ساديّة إسرائيل الجمعيّة اليوم مازوخية إسرائيل الجمعيّة مستقبلا؟

رأى الإسرائيليون في الانتفاضة الفلسطينية تهديدًا للأمن الإسرائيلي، لكنّ ما لم يستطيعوا أن يروه هو أنّ قمع الانتفاضة تهديدٌ للديمقراطية الإسرائيلية. إنْ كان العالم العربي بأسره فشل في هزيمة إسرائيل في خمس حروبٍ ونصف، فكيف يمكن لبضعة آلاف من الشباب الفلسطيني أن يحطّموا بأحجارهم آلة الحرب الإسرائيلية؟

الانتفاضة نفسُها ليست «تهديدًا للأمن الإسرائيلي»، بيد أنّ قمعها أصبح تهديدًا للديمقراطية الإسرائيلية. تُرى على أي نحوٍ تآكلت الديمقراطية الإسرائيلية؟ من بين التبعات المباشرة للقمع أنْ تصاعدت أنشطةُ الحَرَس الشعبيّ من المستوطنين اليهود في الأراضي المحتلة، وفي الوقت الذي كانت فيه الولايات المتحدة تَبْرأ من سُنَّتِها في القتل كان المواطنون الإسرائيليون يتعلمون الأساليب الوحشية في جرائم الغوغاء والإعدامات الخاصة. بل حتّى رئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق شامير، تناهى إليه إحساسٌ بالخطر بعد أن بدأ المستوطنون اليهود في الأراضي المحتلة يحملون كلامه محمل الجدّ حين قال إنّ بإمكان اليهود أن يسحقوا الفلسطينيين «كالجراد»[7].

والتهديدُ الثاني للديمقراطية الإسرائيلية تمثّل في تزايد قوة الجناح السياسي اليميني المتطرّف في قوميّته، فقد تحوّلت الدولة اليهودية تحوّلًا كبيرًا نحو اليمين. ومنذ حرب أكتوبر 1973م ظلّت النزعة اليمينية المتطرفة تشكّل خطرًا استبداديًّا وثيوقراطيًّا في السياق الإسرائيلي، إذْ ضَعُف حسّ التعامل بالعدل وضعفت مبادئ الدولة العلمانية أكثر من أي وقتٍ مضى، وذلك منذ أنْ دشّن مناحيم بيجن عهد التطرّف اليميني في السياسة الإسرائيلية.

أما التهديد الثالث للديمقراطية الإسرائيلية فيكمن في نشوء شكلٍ جديد من العنصرية في الفكر الإسرائيلي، إذْ تضمّن الانتقال إلى الجناح اليميني في المِزاج السياسي الإسرائيلي نزعةً خطيرة نحو العنصرية القوميّة. الحقُّ يُقال إنّ العنصرية اليهودية تُجابَه في إسرائيل نفسها بكلّ صراحة وأمانة، أما في الولايات المتحدة فثمّة محاولات في بعض الأحيان لإخراس الأصوات المستعدة للقول إنّ اليهود أيضًا قد يصبحون عنصريين، بل فاشيّين في بعض الأحيان.

وأما التهديد الأخطر على الديمقراطية الإسرائيلية فهو اتّساع الفجوة الأخلاقية بين الإسرائيليين بوصفهم منتصرين واليهود بوصفهم ضحايا. فما عانى منه اليهود كضحايا، أصبح الإسرائيليون المنتصرون يمارسونه أكثر فأكثر. ولقد كان قرار عام 1989م بإلزام الفلسطينيين بوضع شارةٍ مميّزة* تذكيرًا محقًّا للعديد من الإسرائيليين بالنجمة الصفراء التي كان اليهود مُجبرين على ارتدائها في ظلّ النازيّة.

* حول ذلك نشرت صحيفة نيويورك تايمس بتاريخ 2 حزيران/ يونيو 1989م الخبر التالي: «قالت وزارة الخارجية اليوم إنّ المستوطنة الإسرائيلية في الضفة الغربية التي بدأت تُلزم العمّال الفلسطينيين بارتداء شارة هُويّة=

وهكذا يُضْعِف الإسرائيليون المتصرون المعايير الأخلاقية التي حدّدها اليهود الضحايا لأنفسهم. والجانب الأسوأ في ذلك كله يتعلّق بالقلق من ظهور أشكالٍ فاشيّة من الغطرسة والتعصّب. وذلك ليس ببعيد، فهناك أقليّات فاشية في معظم الدول الغربية، كحركة «كو كلوكس كلان» في الولايات المتحدة، و«الجبهة الوطنية» في كلٍ من فرنسا وبريطانيا*، وفلول النازيين في ألمانيا. الفاشية شكلٌ من أشكال الساديّة الغربية، فهل بلغتْ إسرائيل مبلغ الغرب في الفاشية أيضًا؟

«النازية اليهودية»: أمر خارج التصوّر؟

كثير من أصدقاء إسرائيل قلقون من حقيقة أنّ القوى القمعية في الدولة اليهودية تكتسب مزيدًا من القوة، ومن احتمال نشوء شكلٍ إسرائيلي خاصّ من العنصرية. صحيحٌ أنها أقلية في إسرائيل، لكنّ هذه الأقلية العنصرية المعادية للعرب قد تحتوي على مجموعات فرعية أكثر خطرًا[8].

ثمة تيار فكري في إسرائيل آخذٌ بالفعل في التحوّل إلى الفاشية، ويناقشُ الإسرائيليون هذا الأمر بصراحة أكبر بكثير مما هو الحال في الولايات المتحدة. فعشّاق الديمقراطية في إسرائيل قلقون للغاية من هذه النزعة الفاشية، بل إنّ هناك مصطلحًا إسرائيليًّا لهذا الشكل من الفاشيّة الساميّة، إذْ أطلق عليها البروفيسور يشعياهو ليبوفتش اسم «النازيّة اليهودية». تصدّى ليبوفتش للعديد من النزعات في التجربة اليهودية بوصفه محررًا لـ الموسوعة العِبْريّة، لكنّه يشكّك الآن في ما إذا كان مفهوم النازيّة اليهودية ما يزال يحمل أي تناقض في حدّ ذاته.

= خاصة تصرّفت على نحوٍ «مُسيء... لا يتوافق مع القيم الديمقراطية». جاءت هذه التعليقات من المتحدث باسم وزارة الخارجية رِتشرد باوتشر تعقيبًا على تقارير أفادت بأنّ مستوطنة آريـل في الضفة الغربية قد أمرت العمّال العرب بارتداء شارة هُوية بيضاء تحمل عبارة «عامل أجنبي» بالعِبرية. وقال مسؤولون في المستوطنة إنّهم اتّبعوا نظام الشارات بعد أن انتشر منشورٌ من قيادة الانتفاضة يحث العرب على قتل اليهود انتقامًا للقتلى الفلسطينيين. وقال متحدث باسم السفارة الإسرائيلية إنّ الشارات «ليست قرارًا من الحكومة الإسرائيلية» ووصف الأمر بأنه غير مقبول. وقد أعلنت مستوطنة يهودية ثانية (مستوطنة بيت إيل) عن عزمها إصدار شارات هُوية خاصة للعرب، في حين أدان سياسيون إسرائيليّون نظام الشارات الذي طُبّق أولًا في مستوطنة آريل». (المترجم. المصدر: http://www.nytimes.com/1989/06/02/world/state-dept-condemns-west-bank-id-badges.html).

* كو كلوكس كلان (Ku Klux Clan): هو الاسم المستخدم لحركاتٍ متطرفة في الولايات المتحدة بدأت من القرن التاسع عشر وما زالت موجودة، تعتقد بتفوق العرق الأبيض المسيحي البروتستانتي وتناهض الأعراق والديانات الأخرى كالسُّود واليهود والكاثوليك. الجبهة الوطنية (Front National): حزب سياسي يمينيّ في فرنسا يُعرف بميوله القومية المتطرفة ومطالباته بالحدّ من الهجرة إلى فرنسا، ونظرته العدائية للأجانب. الجبهة الوطنية (National Front): حزب سياسي يميني متطرّف في بريطانيا يُعرف كذلك بمعارضته للهجرة إلى بريطانيا لا سيّما من غير البِيض. (المترجم).

يحذِّر الإسرائيليون بعضهم بعضًا من أنّ الأمر الخارج عن التصوّر قد لا يكون بالضرورة مستحيلًا. فثمة عوامل سوسيولوجية في ألمانيا ما بين الحربين نشأت التطرّف اليميني بين الألمان، إذ ابتدأ تاريخ التطرف الألماني بأشخاصٍ كانوا يؤمنون أنهم أُذِلُّوا واستُصْغِروا. لقد خلقت معاهدة فرساي (التي أنهت الحرب العالمية الأولى) لدى الألمان عقدة ضحيةٍ أفسحت المجال لاحقًا لصعود القومية المتطرفة. ويُمكن لعُقدة الضحيّة هذه (القويّة بين الإسرائيليين اليوم، وكانت شديدةً لدى الألمان بين الحربين) أن ترتدَّ إلى حالةٍ من جنون الارتياب (paranoia). نعرف الآن أنّ عشّاق الديمقراطية بين الألمان استصغروا هذا الخطر، لكنّ العالم دفع كلفة باهظة بسبب جنون الارتياب الألماني. واليهود (كالألمان) لهم إسهامات رائعة ولا شكّ في الحضارة العالمية، بيد أنّهم يظلّون بشرًا مُعرَّضين لمخاطر الأدواء النفسية. لذلك فخطر التطرُّف واقع وليس مبالغة مُتَوهَّمَة.

مرّت النفسية الألمانية بمراحل تطرّف يمكن تلخيصها كالتالي: (1) عقدة الضحية، (2) وجنون الارتياب، (3) والقومية المتطرفة، (4) والخصوصية العِرقية، (5) والعَسْكَرة والنزعة العسكرية، (6) والتوسّعية. من المستبعد جدًّا أن يمرّ الإسرائيليون بهذه المراحل نفسها، إذْ توجد على أية حال قيودٌ كبيرة على التطرّف الإسرائيلي. غير أنّ السؤال يبقى فيما إذا كان خطر الفاشيّة في إسرائيل حقيقيًّا بما فيه الكفاية ليثير قلق الديمقراطيين الإسرائيليين أنفسهم.

وُلِدت إسرائيل من أنقاض المحرقة النازيّة وتباريحها، فكانت ضحيةً حقيقية أكثر بكثير مما شعر به النازيّون من مذلّة بين الحربين. ولكنْ متى تتطوّر عقدة الضحية إلى جنوب ارتياب؟ في حالة اليهود قد يجري ذلك في مرحلتين: (1) احتكار المحرقة النازية بوصفها تجربة من الماضي، (2) واستملاك محارق مستقبليّة مُتخَيَّلة. في هذا السياق نُشير إلى ما قالته مُهاجرةٌ أميركية جديدة في إسرائيل تنتمي إلى أسرةٍ متديّنة في نيويورك، إذْ عبّرت عن أمنيتها في تعرّض يهود الشتات إلى اضطهادٍ جديد كي يُضطرّوا إلى التحصُّن في إسرائيل. تقول في حديثها:

> إنّ الكراهية التي يحملها الأغيار لليهود كراهيةٌ خالدة. لم يكن هناك سلامٌ أبدًا بيننا وبينهم إلا حين يهزموننا تمامًا أو حين نهزمهم تمامًا. لو أنهم مثلًا منحوا شخصًا مثل [آرييل] شارون فرصة ليقتل... إلى أن يفهم العرب أننا تفضّلنا عليهم بأن أبقيناهم على

قيد الحياة... نحن أقوياء الآن وصوت القوة هو الذي ينبغي أن يُسمع الآن. الأغيار لا يفهمون إلا لغة القوة[9].

وقد صّرح رئيس الوزراء إسحاق شامير في نيسان/ إبريل 1988 قائلًا: «نقول لهم، من على قمة هذه التلّة ومن منظور آلاف السنين، إنهم في أعيننا مجرد جَرَاد»[10]. كما أنّ وصف مناحيم بيجن للفلسطينيين بأنهم «حيوانات بقدمين» شكّل جزءًا من هذا التحوّل إلى التصوّرات والمنظورات العنصرية في دوائر إسرائيلية ذات تأثير وسُلطة.

تُرى هل القومية الإسرائيلية تقضي الآن على اللبرالية الإسرائيلية؟ يمكننا قياس ذلك من استطلاعات الرأي حول مواقف الإسرائيليين من الانتفاضة الفلسطينية في الأراضي المحتلّة، إذْ إنّ مقتل خمسمائة فلسطينيّ منذ بدء الانتفاضة لم يثر قلق كثيرين في إسرائيل، بل يبدو أنّ غالبيّتهم يتطلّعون إلى إجراءات أكثر حزمًا مع الفلسطينيين.

ولعلّه يمكن وصف الغطرسة الإسرائيلية إزاء العرب في شكلها الأخفّ بأنها سُلطويّة أبَوِيّة. يقول إسرائيليٌّ من أصل عَدَنيّ:

نعرف أنّ العربيّ مخلوق مطيع طيّب ما لم يجرِ تحريضه... ما لم يضع أحدٌ أفكارًا في رأسه... ينبغي فقط أن تقول له أين مكانه الصحيح... لا بدّ أن يفهموا [العرب] مَن هو السيّد الآن. هذا كلّ ما في الأمر[11].

حين تتّحد الغطرسةُ بالتعصّب والقومية فيمكنها أن تتخذ أشكالًا من الأحكام النازيّة الجديدة. خذ مثلًا حالة الحاخام الشاب الذي استنكر «قذارة» الزواجات المختلطة، وما تثمر عنه من «أطفال هُجُنْ» يشكّلون «شوكةً في خاصرة المجتمع اليهودي في إسرائيل»[12]. هذا الحاخام نفسه أوصى بالفصل في المدارس وإقصاء العرب من الجامعات. ثمة أصداء من نظام الفصل العنصري لا يمكن أنْ تخطئها الأذن!

وفيما يتعلق بالنزعة العسكرية فقد أصبحت إسرائيل بالتأكيد الآلةَ الحربية الأكثر فاعليةً منذ ألمانيا النازيّة. ففي حربٍ تلو أخرى أظهرت الدولة اليهودية كفاءةً باهرة في البرّ والبحر والجوّ. أما النجاح العسكري الأبرز لهذه الآلة الحربية فكان حرب الأيام الستة في حزيران/ يونيو 1967م. فهل فتح هذا النجاح العسكري شهيّة إسرائيل للتوسّع؟

في سنواتٍ سابقة استشهدت الحاخاميّةُ بالتوراة في شرعنة طرد العرب («العنصر الأجنبي») من الأرض، أو شرعنة تدميرهم، كما اسُتشهد بالشرع الديني لتبرير قتل المواطنين في حربٍ أو غارة[13].

قال الحاخام الأميركي إسحاق بيرنشتاين إنّ الشرع الديني يمنح إسرائيل السلطة والشرعية لـ«طرد العرب من الأراضي المحتلة»[14]. كما تأسّف الحاخام اللوبافتشريّ* في نيويورك على فشل إسرائيل في احتلال دمشق خلال حرب أكتوبر 1973م[15] وقد برزت عقيدةٌ تُسمى «الحدود الآمنة التي يمكن الدفاع عنها».

بعد كل حربٍ تقريبًا كانت إسرائيل تحتلُّ مزيدًا من الأراضي، ونظرًا للتفوّق العسكري الإسرائيلي، فإسرائيل وحدها كانت تملك مثل هذه الحدود الآمنة. أما حدود العرب فكان من السهل على القوات الجوية والصواريخ الإسرائيلية اختراقها. يقول الحاخام إليعازر فالدمان من حركة «غوش إمونيم» في مجلة نِكوده عن المستوطنين في الضفة الغربية:

سوف نبسط النظام بالتأكيد، في الشرق الأوسط وفي العالم. وإنْ لم نأخذ هذه المسؤولية على عاتقنا سنكون آثمين، ليس في حق أنفسنا فحسب بل في حق العالم بأسره. إذْ مَن بإمكانه تحقيق النظام في العالم؟ أولئك الزعماء الغربيون ذوو الشخصيات المهزوزة؟[16]

لا شكّ أنّ الأقلية الصغيرة الفاشية في إسرائيل تنقادُ إلى نزعاتٍ نازيّة جديدة، وبين هؤلاء المتطرفين ثمة سعيٌ إلى «حلٍ نهائي» للمشكلة الفلسطينية، فقد أخذ المتطرفون بجاحةَ رئيس الوزراء شامير حرفيًّا: «سوف نسحقهم كالجراد!». وكانت مسألة وقتٍ فقط قبل أن يُدفع الثمن على حساب الأخلاق. كان المدير العام لهيئة الإذاعة والتلفزة الإسرائيلية في السبعينيات «معجبًا منذ زمن طويل بجنوب إفريقيا ودائم الزيارة إليها». في عام 1974م كتب «مقالًا شجيًّا» يعبّر فيه عن تفضيله لجنوب إفريقيا على إفريقيا السوداء، وسرد فيه «إحالاتٍ إلى أبحاثٍ تثبت الدونيّة الجينية للسُّود»، وهي نظرة «يبدو أنها تعكس مشاعر كثيرين بين النخبة الإسرائيلية»[17].

---

* لوبافتش (Lubavitch) أو تشاباد/ حباد (Chabad, Habad): حركة يهودية من الطائفة الحسيدية. (المترجم، عن موسوعة الويكيبيديا).

نشرت مجلة حزب «مَابام» (جناح من ائتلاف حزب العمل في إسرائيل) تفسيرًا لتفوّق الطيّارين الإسرائيليين، أبدتْ فيه أنّ السُّود والعرب أدنى منزلةً في «الذكاء الإدراكيّ المركّب»، ولهذا السبب «لا ينجح الأميركان السُّود إلا في الطيرن قصير المدى»[18].

هكذا قَلَبَت النازيةُ الإسرائيلية الجديدة مقياس المقادير الجينية الذي كان النازيّون الألمان يؤيدونه. كلا الشكلين من التطرف بالغَ في تأثير العامل [الجيني] اليهودي؛ فالنازيون رأوا أنّ التأثير اليهودي سلبيّ، في حين رأى المتطرفون الإسرائيليون عكس ذلك. لماذا تفوّقت الولايات المتحدة على أوروبا في الثقافة الحديثة؟ يرى أصحاب هذا التيار الفكري أنّ ازدياد نسبة اليهود في السكان الأميركان زاد من الإبداع الأميركي[19]. وفي هذا القول إيحاءٌ بأنّ القدرة الألمانية على الابتكار قبل المحرقة النازية مَرَدُّها الاندماج الإبداعي اليهودي في السكان الألمان.

تُشير مجلة إسرائيلية تابعة لحزب العمل إلى «التجارب الجينية» في جامعة تل أبيب، والتي أظهرتْ أنّ «الفروقات الجينية بين الجماعات اليهودية [وقد أُشير إلى الجماعات البولندية واليمنية] أصغر من الفروقات بين الأغيار واليهود»[20].

تُرى كيف أثّرت هذه العوامل في السياسات الإسرائيلية إزاء الانتفاضة؟ كيف يتشابه الأداءُ الإسرائيلي في التعامل مع الانتفاضة مع سياسات الحكومة الصينية في التعامل مع المتظاهرين المنادين بالديمقراطية في بكين؟ دعونا الآن ننتقل إلى هذه المقارنة الصينية-الساميّة.

كشف حساب للقمع

يُحسب للإسرائيليين أنهم على مدى ثمانية عشر شهرًا قتلوا أعدادًا أقل بكثير مما يبدو أنّ الصينيين قتلوا في يومين. وهذا فرق رئيس بين الجيش الصيني السابع والعشرين وجيش الدفاع الإسرائيلي. مع ذلك فلا مجال لإبداء أية علامة رضا لا للصينيين ولا للإسرائيليين.

وما يُحسب للصينيين هو أنه لم يُصب أي طالب بأذى لمدة سبعة أسابيع، ذهب أثناءها بعض من كبار المسؤولين الصينيين للحديث معهم مباشرة. أما الإسرائيليون فبدؤوا بقتل الفلسطينيين من اليوم الأول للانتفاضة تقريبًا. يُحسب أيضًا للصينيين أنّ القيادة العليا والبلد بأكمله كان منقسمًا حول مستوى الوحشية التي اتّبعها الجيش،

في حين أنّ الرأي العام الإسرائيلي بدا داعمًا لاتخاذ مزيدٍ من الإجراءات المتشدّدة مع الانتفاضة الفلسطينية. ويُحسب كذلك للصينيين أنّ الوحشية التي مُورست ضدّ الطلاب خلّفت قلقًا من نشوب نزاعٍ مسلّحٍ داخل الجيش الصيني نفسه.

أما في إسرائيل فقد تحدّث جنود فرادى من وقتٍ لآخر ضدّ القمع الإسرائيلي، وبعض المجنّدين رفضوا الاشتراك في الخدمة العسكرية. بيد أنّ الانشقاق داخل جيش الاحتلال الإسرائيلي لم يكن عميقًا بما يكفي ليؤثّر على التماسك العسكري أو يهدّد بتمرّدٍ على نطاق واسع.

قتل الإسرائيليون أكثر من خمسمائة من الشباب الفلسطينيين الذين يقلّ تعدادهم عن مليون في الأراضي المحتلة. ودعونا نفترض أنّ الجيش الصيني قتل ألفَي شخصٍ في تعداد الشباب الصيني الذي يبلغ حوالي أربعمائة مليون، سنجد أنّ الجيش الإسرائيلي قضى على نسبة أكبر بكثير من الشباب مما فعل الجيش الصيني، بالنسبة إلى عدد الشباب الواقع تحت سلطته (في إسرائيل وفي الأراضي المحتلة). علاوة على ذلك فإنّ مظاهرات غزة والضفة الغربية لم تصل أبدًا إلى مئات الآلاف في المرة الواحدة، بل بالكاد وصلت إلى عشرات الآلاف. ولا يعرف أحدٌ كم سيقتل جيش الدفاع الإسرائيلي لو واجه حجم المظاهرات التي اندلعت في ميدان تيانانمن في بكين في أيار/ مايو وبداية حزيران/ يونيو 1989م.

يُحسب للصينيين أنّ قمع الطلاب في بكين حثّ على اندلاع مظاهرات طلابية في مدنٍ صينية أخرى. أما في إسرائيل، فلم يظهر سوى غضب طلابي قليل جدًّا ضد القمع في غزة والضفة الغربية. بل حتى عرب إسرائيل أنفسهم كانوا أكثر سلبيةً إزاء القمع في الأراضي المحتلة من الطلاب الصينيين في شنجإزاء القمع في بكين.

مقارنة بين ردود الفعل الغربية

أما فيما يتعلق بردود الفعل الدولية، فقد كانت هناك ردود فعل غربية انتقائية فيما يخصّ المواقف الأخلاقية. فرضت الولايات المتحدة عقوبات عسكرية ضد جيش التحرير الشعبي في الصين بعد يومين من الاضطرابات التي حدثت، لكنّها استمرت في تقديم الدعم، لا العقوبات، لصالح جيش الدفاع الإسرائيلي بعد ثمانية عشر شهرًا من القمع.

في التاسع من حزيران/ يونيو 1989م اغرورقت عينا رئيس الوزراء الأسترالي روبرت هوك من هَوْل ما حدث في ميدان تيانانمن. وبالنسبة لزعيم أنجلوسكسوني فإنّ ذرف الدموع في العلن يُصبح حديث العالم بأسره. والأكثر إدهاشًا هو أنّ السيد هوك رئيس وزراء بلدٍ ظلّ يقفل أبوابه طويلًا في وجه المهاجرين الصينيين ضمن سياسة «أستراليا البيضاء». ولكنْ هل ذرف أيُّ زعيم غربيّ الدموع على الضحايا الفلسطينيين بعد مرور سنةٍ ونصف من الانتفاضة؟ قرّرت اليابان اتخاذ إجراءات أكثر تشدّدًا إزاء حكومة بكين بعد حادثة ميدان تيانانمن، لكنّ اليابان لم تحرّك ساكنًا أبدًا فيما يتعلّق بقمع الشباب في فلسطين وفي جنوب إفريقيا على مرّ السنين.

لذلك يبرز سؤال هنا حول السبب الذي جعل الحركة الطلابية الصينية تستحوذ على اهتمام الغربيين في عام 1989م أكثر بكثير مما أثارته الانتفاضة الفلسطينية في الأراضي المحتلة. في نهاية الأمر، كان الشباب الفلسطيني ثائرًا منذ كانون الأول/ ديسمبر 1987م، في حين استمرّت الحركة الطلابية الصينية لأقلّ من سبعة أسابيع فقط في ربيع 1989م. مع ذلك، فكلتا الحركتين الشبابيتين كانت تنشد الحرية. لماذا إذًا ذلك الاختلاف في ردّ الفعل الغربي؟

لا يكفي أن نقول إنّ الصين دولة أكبر من إسرائيل والأراضي المحتلة مجتمعة. نعم كان الحجم عاملاً في هذه المسألة، لكنّه عامل هامشي. فالشؤون الإسرائيلية عادةً ما تلقى تغطية إخبارية أكثر بكثير في الإعلام الأميركي من الشؤون الصينية، بصرف النظر عن حجم البلدين. كما أنّ كلًّا من الصين والشرق الأوسط لديه افتتانٌ بالغرب.

فيما يتعلق بالتغطية الإعلامية الدولية فقد استفادت الحركة الطلابية الصينية بالطبع من زيارة الرئيس ميخائيل جورباتشوف إلى بكين في أيار/ مايو 1989م. بل إنّ الزيارة في حدّ ذاتها كانت حدثًا مهمًّا في العلاقات بين العملاقين الشيوعيَّين بعد ثلاثة عقود من العداء. قرّر الطلاب الصينيون اعتبار جورباتشوف تمثال الحرية الحيّ بالنسبة لهم — قبل أن ينحتوا في وقتٍ لاحق تقليدًا مطابقًا لتمثال نيويورك. وهكذا فقد ساعد تأثير الحركة الطلابية في إفساد الاحتفالات بزيارة جورباتشوف على اجتذاب تغطية إعلامية دولية. أما الانتفاضة الفلسطينية فلم تكن لها دعامة إعلامية مماثلة تجتذب اهتمام الصحافيين الغربيين.

تُرى هل نشأت العواطف الغربية نتيجةً للقمع الوحشي للحركة الطلابية الصينية؟ كما أشرنا فقد بدأ الإسرائيليون إطلاق النار على الفلسطينيين منذ اليوم الأول للانتفاضة تقريبًا، في حين أنّ النظام الصيني انتظر أكثر من ستة أسابيع قبل أن يصيب أي طالب بأذى. وقد ذكرنا سابقًا أنّ مسؤولين صينيين كبارًا مثل ياو زيانج عاملوا الحركة الطلابية في البدء باحترام، بل إنّ بعض المسؤولين ذهبوا شخصيًّا إلى ميدان تيانتمن يتوسّلون إليهم أن ينهوا المظاهرات والإضراب عن الطعام. أما الحكومة الإسرائيلية فلم تعامل المتظاهرين الفلسطينيين في أي وقتٍ باحترام. بل إنّ رئيس الوزراء إسحاق شامير كما ذكرنا هدّد بسحق المتظاهرين «كالجراد». إذًا فليست الوحشية هي التي أثارت عواطف الصحافيين الغربيين، إذْ إنّ القمع الإسرائيلي بدأ بوقتٍ طويل قبل القمع الصيني.

جزءٌ من الافتتان الغربي بالأحداث في الصين يعود إلى حقيقة أنّ التأثير الاقتصادي للأحداث في الصين كان أكبر مما هو في الضفة الغربية. حين زرتُ ميدان تيانتمن بنفسي عام 1987م كنتُ مشاركًا في مؤتمر دولي كبير حول موضوعٍ غريب على جمهورية الصين الشعبية؛ فقد كان مؤتمرنا عن الإعلان. كان هنا ما يقارب الألف مشارك، بمن فيهم مئات من رجال الأعمال الغربيين. وكان المزاج العام للمؤتمر يتعلق بالانفتاح الاقتصادي الصيني على الاهتمامات التجارية الخارجية. لاحقًا جرى اختياري لمقابلة خاصة مع مسؤول أو مسؤولين صينيَّين من ضمنهما رئيس الجمهورية، لكنّ ذلك لم يعدُ أن يكون استعراضًا لتضامن العالم الثالث. أما التركيز الحقيقي للمؤتمر فكان يتعلق بالعلاقات الاقتصادية الصينية مع الغرب. والأراضي الفلسطينية المحتلة لم تكن لها أية قيمة اقتصادية مشابهة بالنسبة للغرب. ولكنْ ثمّة سبب آخر وراء التعاطف الغربي الكبير مع الشباب الصيني، وهو أنّه لم تكن هناك أية عواطف غربية متضاربة فيما يتعلق بالجانب القامِع. أما فيما يخصّ غزة والضفة الغربية، فمعظم المراقبين الغربيين كانوا مُمَزَّقين بين المشاعر الودية تجاه إسرائيل والاشمئزاز من إطلاق قوات الأمن الإسرائيلية النارَ على الأطفال. وهذا التضارب العميق في المشاعر أثّر أيضًا على عواطف اليهود الأميركان، رغم تعاطفهم مع إسرائيل. وبكل تأكيد فإنّ القوات الإسرائيلية نفسها كانت مرتبكة.

كي نكون منصفين في حق الإسرائيليين، فقد ظلّت تجاوزاتهم محلّ انتقاد مفتوح في إسرائيل. ولم يستطع القادة الإسرائيليون النجاة بفعلتهم بقدر نجاة القادة الصينيين،

فإسرائيل مجتمع مفتوح أكثر بكثير من الصين. بل إنّ القانون الإسرائيلي لا يلجأ إلى عقوبة الإعدام إلا في حالات نادرة للغاية (مثل حالة النازيّ آيخمان)[21].

وكي نكون منصفين في حق الإعلام الغربي، فإنّ الانتفاضة الفلسطينية لم تكن مُهمَلة تمامًا، وقد وجدت تغطية كافية لكسب تعاطفٍ مع القضية الفلسطينية في الغرب خلال ثمانية عشر شهرًا، أكبر من التعاطف الذي حصلت عليه على مدى أربعين عامًا منذ قيام إسرائيل.

الخلاصة

كان عام 1948م العامَ الذي أُنشئت فيه دولة إسرائيل، والعام نفسه الذي وصل فيه إلى السلطة في جنوب إفريقيا «الحزبُ الوطني» المؤيد للفصل العنصري. كما أنه كان العام الذي بدأت فيه الصين الشيوعية تُحوِّل التيار الثوري ضدّ حركة تشانج كاي شِك القوميّة. أضف إلى ذلك أنّ العام 1948م كان عام «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان». شهد ذلك العام أحداثًا مصيرية، وتهيّأت الساحة لسادية العالم الأول ومازوخية العالم الثالث. أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فكان عاجزًا أمام قوة القسوة والتدمير الذاتي، وعقيمًا في مواجهة النفاق البشري.

الصينيون واليهود ورثة حضارات عظيمة، وكلا الشعبين لديه عقيدة فعلية تتعلق بالشعب المختار. ثمة شتات صيني وشتات يهودي، وكلا الشتاتين كان مفعمًا بالطاقة والإنتاجية على نحوٍ مذهل. فالجماعات الإثنية الصينية كانت يهود آسيا.

وكلٌّ من الصين وإسرائيل لديها شكل من أشكال قانون العودة، ولكن ليس كلّ أهالي الشتات يريدون العودة. تُرى هل ستكون هناك عودة لهونج كونج إلى الصين عام 1997م بعد مائة عام من الحكم البريطاني؟ هل ستكون هناك عودة لتايوان إلى الصين بعد نصف قرن من الحكم القومي؟

ولكن على الرغم من كون الصينيين واليهود من بين أكبر المؤثرين في تاريخ الحضارة الإنسانية، فإنّ دورهما في المأساة السياسية في القرن العشرين كان في جزرٍ ومدّ ما بين دور الضحية ودور المنتصر. أما آخر فصول هذه المأساة فقد كان في بكين وغزة والضفة الغربية، وكان الشباب في قلب هذه الأحداث التاريخية.

حين قلّد الطلاب الصينيون تمثال الحريّة الأميركي وسمّوه «إلهة صينية»، كان هناك شبه إجماع غربي على الاعتراف بالتمثال بوصفه رمزًا للديمقراطية بالنسبة للطلاب. ولكن حين لوّح الشباب الفلسطيني بعلم منظمة التحرير الفلسطينية متحدّيًا القوانين الإسرائيلية، فلم يكن هناك ما يكفي من الغربيين الذين اعترفوا به كرمزٍ لتقرير المصير بالنسبة للفلسطينيين.

إن كان الطلاب الصينيون لا يستحقّون أن يعانوا لأنهم عرضوا تمثال الحرية، فبالتأكيد لا يستحق الشباب الفلسطيني أن يعاني لأنه لوّح بالعلم الفلسطيني. فالتمثال والعلم رمزان للحرية. في مظاهرات ميدان تيانِنمن أعاد الطلاب صوغ فقرة من مسرحية شكسبير يوليوس قيصر، وذلك حين يؤكد بروتوس لمستمعيه أنّه كان من الضروري قتل قيصر من أجل الحرية في روما: «لا زُهْدًا في حبِّ قيصر، بل زيادة في حبّ روما» (الفصل 3، المشهد 2). وضع الطلاب المتظاهرون في ميدان تيانِنمن لوحة كتبوا عليها «لا زُهدًا في حبِّ الأرزّ، بل زيادة في حبّ الحقوق». والفلسطينيون الثائرون في الضفة الغربية منذ كانون الأول/ ديسمبر 1987م وبعد ذلك في غزة كان لهم شأن مماثل: «لا زُهدًا في حبِّ السلام، بل زيادة في حبّ العدل».

خلف هذه الأحداث الجسيمة في الصين وفلسطين كان هناك دور الشباب في مصير التاريخ. إنّ من يصطفيهم التاريخ لا ينبغي أن يكونوا بالضرورة شعبًا مختارًا كاليهود أو طبقةً مختارة كالبروليتاريا أو عِرقًا مختارًا كالألمان، أو شخصيات مختارة ككونفوشيوس وماو تسي تونج. فيمكن أن يصطفي التاريخ فئة عمرية، بين سنّ الخامسة عشرة والخامسة والعشرين، أولئك الذين يستطيعون أن يغتنموا «التيّار في صروف البشر» ويقودوا التاريخ إلى «القَدَر السَعيد»*.

* يقتبس مزروعي هنا من كلام بروتوس في مسرحية شكسبير يوليوس قيصر حين يقول: «ثمّة تيّار يجري في صروف البشر، إن اغتَنَمْتَه في ذلك الفيضان، يقودُك إلى القَدَر السعيد» (الفصل الرابع، المشهد الثالث). (المترجم).

الهوامش

55. J. M. Roberts, *The Triumph of the West* (London: British Broadcasting Corporation, 1985), pp. 407-408.

56. Ibid.

57. D. McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Harper & Row, 1973), p. 3.

58. Ibid., p. 5.

59. Heinrich Graetz, *The Structure of Jewish History*, translated by Ismar Schorsch (New York, 1975), p. 73.

انظر أيضًا:
Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (New York: Basic Books, 1981), pp. 30-31.

60. Romans, 5: 18-19, Revised Standard Version.

والترجمة العربية منقولة عن: الكتاب المقدّس: العهدُ الجديد، الترجمة الليتورجية، إعداد اللجنة الكتابية التابعة للجنة الشؤون الليتورجية البطريركية المارونية، الطبعة الثانية المنقّحة. بيروت: منشورات طريق المحبّة. 2007م. (رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل روما، الإصحاح 5: 12 و18، ص671-672).

61. انظر:
New York Times, 10 and 20 April 1988.

62. منقول عن:
Noam Chomsky, *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (Boston: South End Press), p. 447.

63. تقرير كتبه الكاتب الإسرائيلي عاموس عوز (Amos Oz) بناء على مقابلات، ونشرها في (*Davar*)، و:
Noam Chomsky, *The Fateful Triangle*, pp. 446-447.

64. 'Search for Partners: Should the US Deal with the PLO?', *Time Magazine*, 11 April 1988. See 'What is a Grasshopper?', letter to *The New York Times*, 20 April 1988.

65. تقرير عاموس عوز في سلسلة المقالات المنشورة في (*Davar*)؛ والمرجع السابق، و:
Chomsky, *The Fateful Triangle*, p. 44.

66. انظر:
Eliahu Salpeter, *Ha'aretz*, No. 4, 1982.

67. Chomsky, *The Fateful Triangle*, p. 153; D. Astor, V. York, *Peace in the Middle East?* (London: Corgi, 1978), pp. 108-109; Shahak, *Begin and Co.*; E. W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Times Books, 1979), p. 91.

68. Chomsky, *The Fateful Triangle*, p. 153; Bernstein, *Dialogue* (New York), Winter 1980.

69. *Al Hamishmar*, 4 January 1978.

70. منقول عن:

Danny Rubenstein, *Davar*, 8 October 1982.

71. Benjamin Beit-Hallahami, 'Israel and South Africa', *New Outlook*, March/April 1983; *Hotam*, 18 April 1975, 1 October 1982.

72. Chomsky, *The Fateful Triangle*, p. 152.

73. *Davar*, 8 September 1981, Chomsky, *The Fateful Triangle*, pp. 151-152.

74. Charles Hoffman, 'A Monkey Trial, Local Style', *Jerusalem Post*, 22 March

1983.

10

عن الجندر والقوة

معادلة جنسية ما بعد استعمارية

شهدتْ إفريقيا وآسيا منذ فترة الاستعمار تغيّرات كبيرة في الأدوار والوظائف المنوطة بالرجال والنساء. في كثير من الثقافات التقليدية كان ثمة إيمان بأنّ الربّ جعل النساء قيّمات على النار والماء والتراب، في حين اتّخذ الربّ نفسه مسؤولية العنصر الرابع في الكون: الهواء كُلّي الوجود.

تشملُ القوامة على النار مسؤولية توفير الطاقة، والمصدر الأكبر للطاقة في أرياف إفريقيا وأجزاء من آسيا هو الحطب. هكذا أصبحت النساء الريفيات مسؤولات على نحوٍ غير متكافئ عن إيجاد وحمل حُزَم ضخمة من الحطب، رغم أنّ الرجال عادةً ما يكونون هم من يقطعها من الأشجار الكبيرة.

أما القوامة على الماء فتتعلّق بسائلٍ كان رمزًا للبقاء وللنظافة. وهكذا أصبحت النساء الريفيات مسؤولات عن ضمان توفّر هذه المادة الحيوية للأسرة، فكانت ترتحل مسافات طويلة لإحضار الماء. ولكن حين تظهر الحاجة إلى حفر بئرٍ، فعادة ما يكون الرجال هم من يحفر.

وأما القوامة على التراب فكانت جزءًا من مبدأ الخصوبة المزدوجة؛ فالمرأة تضمن بقاء الجيل عبر ممارسة دورٍ محوريّ في الحراثة—والحفاظ على خصوبة التربة. كما تضمن المرأة وصول الجيل التالي من خلال دورها كامرأة—خصوبة الرحم. هكذا إذًا تصبح

الخصوبة المزدوجة وجهًا من دور القوامة الثلاثية الذي تضطلع به المرأة الريفية، ولكنْ دائـمًا في شراكة مع الرجل الريفي[1].

ما الذي حدث لمبدأ القوامة الثلاثية في الفترة التي تبعت ثلاثينيات القرن العشرين؟ لقد أثّرت عدة عناصر من التجربة الاستعمارية على أدوار الرجال والنساء في إفريقيا وفي آسيا، وبأشكال مختلفة.

الأدوار الجندرية في طور التحوّل

من بين العوامل التي أدّت إلى زيادة دور المرأة الإفريقية في الأرض نظام العمل بالأُجرة للرجال. واجه الحكّام الاستعماريون شعبًا إفريقيًّا عازفًا عن العمل بأجور قليلة لصالح شخصٍ آخر، فجرّبوا نظام السُّخرة ونظام الضرائب كطريقة لحثّ الأفارقة (الرجال خاصةً) على الانضمام إلى القوى العاملة الاستعمارية.

وفقًا لمارجرِت جانْ هَي فقد استغرق الأمر بعض الوقت قبل أن يبدأ نظام العمل بالأجرة للرجال في التأثير على دور المرأة في الأرض. وقد أجرت مارجرت بحثها حول نساء جماعة اللُّوُو (Luo) في كينيا:

> بحلول عام 1930م كان عدد كبير من الرجال قد غادر كوويِ مرة واحدة على الأقل بحثًا عن وظيفة... أكثر من نصف هذه المجموعة ظلّت في الخارج لفترات تصل إلى خمس عشرة سنة أو أكثر... وقد يُنظر إلى هذا التصدير المتنامي للعمالة من هذا الإقليم على أنه زاد من عبء العمل الزراعي للنساء... في عام 1910م أبدى المسؤولون أسفًا على أنّ محافظة نِيانزا كانت تتحوّل إلى الذخيرة العمّالية للمستعمرة بأكملها... لكنّ المهاجرين لفتراتٍ قصيرة في العشرينيات كانوا في العادة شبابًا غير متزوّجين، يؤدّون دورًا هامشيًا نسبيًّا في الاقتصاد المحلي، إلى جانب الرعْي بين فترة وأخرى ونهْب الماشية في الحروب. أضف إلى ذلك أنّ المهاجرين لفترات قصيرة كان بإمكانهم (وكثيرًا ما فعلوا) أن يتدبّروا مسألة بقائهم في الخارج أثناء الفترات الكاسدة في الدورة الزراعية... لذلك فإنّ هجرة العمالة في الفترة قبل 1930م أزالت جزءًا صغيرًا من عمالة الاقتصاد المحلّي ولم تغيّر تقسيم العمل الجنسي تغييرًا كبيرًا[2].

وتمضي مارجرت لتُبيّن كيف أنّ الكساد الكبير في الحرب العالمية الثانية غيّر هذا الوضع، وذلك حين أخذت العمالة المهاجرة وتجنيد الذكور نسبةً متزايدة من الرجال بعيدًا عن العمل في الأرض. وصاحب ذلك نموّ صناعات التعدين، كمناجم الذهب في كوِوي من عام 1934م فما بعده.

> غيابُ الرجل لفترات طويلة كان له تأثير على التقسيم الجنسي للعمل، إذْ تكفّلت النساء والأطفال بحصّةٍ أكبر من العمل الزراعي أكثر من أي وقت مضى... مثّلت الثلاثينيات نقلةً فيما يتعلق بالتقسيم الجنسي للعمل، وكان من الواضح أنّ النساء هُنّ اللائي تحمّلن عبء هذه النقلة في المناطق الريفية[3].

في هذه الفترة (من الثلاثينيات فما بعدها) ازداد دور النساء زيادة كبيرة بوصفهنّ «قيّمات على الأرض». وفي إفريقيا الجنوبية ازدادت فداحة هجرات الرجال إلى المناجم، فبحلول الخمسينيات كان هناك تقسيم كبير يتشكّل في بعض المجتمعات الجنوب إفريقية: تقسيم بين البروليتاريا الذكورية (طبقة العمّال الصناعية) وطبقة الفلاحين الأنثوية. كما أنّ قوانين جنوب إفريقيا المتعلّقة بانتقال الأُسَر مع العمّال في المناجم فاقمتْ من هذه النزعة إلى الفصل العنصريّ الجندري، أي الفصل بين الجنسين. واضطُرّت كثير من النساء في الدول الحدودية [كأنجولا وبوتسوانا وتنزانيا وموزمبيق وزمبابوي وزامبيا] إلى تأدية دور القوامة الثلاثيّة على النار والماء والأرض، في عُزلةٍ أكبر من أي وقت مضى.

كما أنّ حروب التحرير في إفريقيا الجنوبية منذ الستينيات أخلّت كذلك بالاستقرار الأُسري والتقسيم التقليدي للعمل بين الجنسين. نعم رافقت بعض النساء أزواجهنّ في تلك الحروب، وكان هناك نساء مقاتلات بالطبع في بعض جيوش التحرير مثل «جيش التحرير الوطني الإفريقي الزمبابوي»، و«الجيش الشعبي الثوري الزمبابوي»، و«جبهة التحرير الموزمبيقية». ولكن في المجمل كان تأثير الحروب هدّامًا على الحياة الأُسرية وعلى التقسيم التقليدي للعمل بين الجنسين. وبعد الاستقلال كانت هناك حروب الثورة المضادة في بعض الدول الحدودية، وأكثر الحروب المختَلَقة بعد الاستعمار كانت تلك التي ابتدأتْها ما تُسمى بـ«المقاومة الوطنية الموزمبيقية». نشأت هذه الحركة أصلًا من روديسيّين بيض رجعيّين لمعاقبة القائد الموزمبيقي سامورا ماشيل (Samora Machel) على دعمه لقوات روبرت موجابي في زمبابوي. وبعد استقلال زمبابوي أصبحت «المقاومة

الوطنيـة الموزمبيقيـة» جيشًـا بديلًا للبيـض الرجعيّين في جمهوريـة جنوب إفريقيـا، وارتكبت العديـد مـن أعـمال التخريـب ضـدّ الاقتصـاد الهـشّ بعـد الاسـتعمار في القـرى القصيّـة من موزمبيـق. وليـس مـن الواضح عـلى نحوٍ كامل كيـف أثّر هـذا الوضع على مبـدأ «الخصوبة المزدوجـة» فيما يتعلّـق بـدور النسـاء الإفريقيات. أحـدُ الاحتمالات هـو أنّ الغيـاب الطويل جـدًّا لـلأزواج قلّـل معـدّلات الخصوبـة في بعـض المجتمعات مثـل موزمبيـق. والسـيناريو الآخـر هـو أنّ نمـط العمالـة المهاجـرة في إفريقيـا الجنوبيـة عمومًـا حـثّ عـلى نزعـةٍ إلى تعدّدٍ فِعـليّ لـلأزواج. فالمـرأة التي تُـترك وحدَهـا كانت تتخذ مـع الوقت زوجًـا إضافيًّـا، ويتبادل الزوجـان دورَيهـما مـع الوقـت. والعامـل المهاجـر في المناجم لـه أولويّـة زوجيّة حـين ينتهي عقـد عملـه وينتظـر البـدء في عقد العمـل الآخر، إن اسـتطاع الوصـول إلى القرية. كـما أنّ له أولويّـة في نِسـبة الأطفـال الجـدد إليـه، إلا إن اتُّفِق على غـير ذلك[4].

وإنْ كان النمـط الأكثـر انتشـارًا هـو النمـط الأول، أي تـدنّي الخصوبـة نتيجـةً لغيابـات الأزواج الطويلـة، فـإنّ مبـدأ «الخصوبـة المزدوجـة» قـد قلّل الوظائـف الاجتماعيـة لخصوبة الرحـم وزاد مـن انخـراط المـرأة في الشـؤون المتعلقـة بخصوبـة الأرض. ولكـن إنْ كانـت النزعـة الأكـبر في الجماعـات الريفيـة المحرومـة مـن العمالـة الذكوريـة المهاجـرة في إفريقيـا الجنوبيـة هـي نزعـة التعـدّد الفِعـلي لـلأزواج، فثمـة روابـط جديـدة تمامًـا مـن العلاقـات الاجتماعيـة قـد تكون آخـذة في التشـكّل في إفريقيـا الجنوبية[5]. ومـن التغيّرات الأخـرى التي أثّـرت عـلى العلاقـات بـين الرجـال والنسـاء في إفريقيـا خـلال هـذه الفـترة تأثـير التقانات الجديـدة عـلى الأدوار الجندريـة. فالفلاحـة بالمحـراث جعلت المـرأة الإفريقيـة منخرطة أكثر في الزراعـة، لكـنّ الحراثـة بالجـرّارات كانـتْ في الغالـب فرضًـا للهيمنـة الذكوريـة:

حين ترى مُزارِعًا
على رُكبةٍ مثنيّة
يحرُث الأرض من أجل أسرته
فالأغلبُ أنها أنثى
وحين ترى جَرّارًا يمرّ
يُحيِّيك سائقه قائلًا «مرحبًا»
فالأغلبُ أنه ذَكَر[6].

لقد نَزَعتْ مَيكَنةُ الزراعة في إفريقيا وجنوب آسيا إلى تهميش النساء، وأصبح دورهنّ كـ«قوّامات على الأرض» مهددًا بامتيازات الذكور في التقانات الآخذة في التطور أكثر فأكثر. صحيح أنّ انخراط الذكور أكثر في الزراعة قد يساعد في تخفيف الأعباء الثقيلة المنوطة بالنساء في العمل على الأرض، ولكن لا يوجد سببٌ يمنع أن يأتي هذا التخفيف من أعباء العمل عبر تقاناتٍ أفضل. فالجرّاراتُ لم تُختَرع لكي يقودها الرجال وحدهم.

والتهديد الآخر للدور المحوريّ لنساء العالم الثالث في الاقتصاد إبان هذه الفترة جاء عبر التعليم الغربيّ. صحيح أنّ النساء الإفريقيات المتغرّبات [من الفِكر الغربي] عادةً ما يكنّ أكثر حريةً وقدرة على الاهتمام بمصالحهنّ من شقيقاتهنّ التقليديات، لكنّ الانتقال من القوامة على النار والماء والأرض إلى دور الحفاظ على الآلة الكاتبة هو بالتأكيد شكل من أشكال التهميش للأنثى الإفريقية. فالطباعة عملٌ أقلّ جوهريةً في مسألة البقاء من الفِلاحة. المرأة الإفريقية المتغرّبة في النصف الثاني من القرن العشرين تميل إلى أن تكون أكثر حرية، لكنّها أقل أهميةً في الاقتصادات الإفريقية من المرأة التقليدية في المناطق الريفية.

أما التهديد الثالث لدور المرأة الإفريقية في هذه الفترة فقد جاء مع تدويل الاقتصادات الريفية. حين كان النشاط الاقتصادي في إفريقيا محليًّا بالدرجة الأولى كان للنساء دور أكبر في الأسواق المحليّة وفي التجارة، بيد أنّ النزعات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية نحو زيادة النطاق الاقتصادي دفع النساء أكثر فأكثر نحو الهامش في عملية اتخاذ القرار. صحيح أنّ النساء النيجيريّات بصفةٍ خاصة رفضن أن يُهمَّشْن تهميشًا كاملًا حتى في التجارة الدولية، ولكن في المجمل يطغى الرجال في التعامل مع الأسواق العالمية والتمثيل في مجالس إدارة المؤسسات العابرة للدول. وفي اجتماعات منظّمة الأوبك (التي يسود فيها المسلمون) ثمة إعاقات إضافية على تمثيل نيجيريا بموفدةٍ أنثى. ولكن ما المسار المستقبلي الذي يُرجّح أن يغيّر الموازين بين الرجال والنساء في الحياة العامة في آسيا وإفريقيا؟ إنّ الأسباب التي تجعل النساء أدنى منزلةً في الجانب السياسي لا ينبغي أخذها في الاعتبار في التفرقة الاقتصادية. فالنساء في إفريقيا نشيطات جدًّا في الجانب الاقتصادي، والنساء في (...) مُعطّلات اقتصاديًّا، بيد أنهنّ في كلا المجتمعين أدنى منزلة في الحياة السياسية. لذلك فالفروق الاقتصادية ليست التفسير الحقيقي للإخضاع السياسي للمرأة.

أما الأمر الأكثر عالميةً في الواقع فليس الدور الاقتصادي للمرأة بل دورها العسكري. فالنساء مُهمَّشات عسكريًّا في كلّ إفريقيا (والعالم كله بالتأكيد). لذلك فالأمر الذي سيغيّر يومًا ما من الميزان السياسي بين الرجال والنساء هو أن تصبح الآلة العسكرية ثنائية الجنس. الجيش الصومالّي بدأ في تجنيد النساء، وسلاح الجوّ الجزائريّ بدأ يوظّف طيّارات إناثًا. وهكذا فقد بدأ هذان المجتمعان المسلمان في إفريقيا بمنح النساء دورًا عسكريًّا، غير أنّ المستقبل بحاجةٍ إلى أكثر من إجراءات رمزيّة في الأدوار الجندريّة.

وبطبيعة الحال فإنّ ثورة جندرية كهذه سوف تستغرق عدة أجيال قبل أن تنضج، إذْ إنها مسبوقة بآلاف السنين من التخصّص الذكوري في الفنون القتالية. لكنّ الأمر الذي قد يأتي إلى إفريقيا أسرع من الثورة الجندرية هو النقلة الكبرى الثانية التي أشرنا إليها، ألا وهي التحوّل العام في مستوى الخبرة في إفريقيا. ففي حين أنّ إفريقيا تنتظر بالفعل ثورةً جِنسانية وأخرى عِلميّة، إلا أنّ آفاق الثورة العِلمية قد تكون قريبة أكثر من الأولى.

الجندر والدين والحرب

قِيل إنّ الحرب استئناف للسياسة عبر وسائل أخرى. وفي إفريقيا التقليدية كانت الحرب أحيانًا استئنافًا للدين عبر وسائل أخرى. فالدّين المحلي نفسه الذي كان غير مُسيَّس في أوقات السلم يجري حشده أحيانًا في أوقات الحرب لأغراض الاحتراب. استُخدمت الأديان المحلية في الحرب لا كجزءٍ من حملة لإدخال الآخرين في الدين، وإنما كأسلحة مقدّسة للهجوم، أو كدروعٍ مقدّسة للدفاع. وهكذا فقد غدت الأديان المحلية مصدرًا للذخيرة الروحية ضدّ «العدو» أو جزءًا من الحصانة.

في سنوات الثمانينيات كانت الأوغنديّة أليس لَكوينا (Alice Lakwena) أكثر جان دارْك إثارةً في إفريقيا، وقد ظهرت من حركة مقاومة أوغندا الشمالية ضد حكم يُوويري مُوسيفني. في عام 1987م ألهمت لَكوينا آلافًا من شعب الأكولي وحشدتْهم للقتال بأسلحة قليلة للغاية. كانت تتراءى للكوينا رؤىً، ومثل جان دارك زعمتْ أنها تتواصل مع قوى روحية.

والدين أحيانًا كان الجسر بين الفضائل الأنثوية التقليدية والأدوار الذكورية في الحرب. ففي الثقافات التي قد تختلف اختلافًا شاسعًا فيما بينها، ظلّت الوظيفة العسكرية حكرًا

على الرجال، ولم يكن منتظرًا من النساء أن يَقْتُلْن من أجل الوطن، بل لم يكن مُنتظرًا منهنّ حتى الموت من أجل الوطن. لقد كانت البطولة الوطنية المسلّحة حكرًا على الرجال.

لكنّ الدين أدّى من وقتٍ لآخر دورًا في عسكرة النساء، كما حدث في أوغندا عام 1987م. في ذلك العام برزت أليس لكوينا التي أشرنا إليها بوصفها مقاتلة ذات قوى روحية خارقة، تحارب ضد قوات يُوويري مُوسيفِني. في حالةٍ من استخدام الدين التقليدي لأغراضٍ عسكرية، يذكّرنا ما فعلته لكوينا بحرب ماجي ماجي ضد الحكم الألماني في تنزانيا (1904-1905م)، إذْ غَمَر المقاتلون التنجانيقيّون أنفسهم في الماء إيمانًا منهم بأنّ الماء المقدّس سيجعلهم مقاومين للرصاص. كذلك أقنعتْ أليس لكوينا كثيرًا من مقاتلي الأكولي عام 1987م بأنّهم إن حملوا ورقةً أو أداةً معيّنة فسيصبحون مقاومين للرصاص. وقد ظهر في كلتا الحالتين أنّ هذا الإيمان بحماية الدين المحلي من الرصاص كان كارثيًّا بالنسبة للمقاتلين، فقد قضى أولئك المؤمنون نحبَهم بأعداد كبيرة.

بيد أنّ حركة أليس لَكوينا لم تكن مجرّد توضيح للصلة بين الحرب والدين المحلي، بل أوضحت كذلك كيف يمكن للدين أن يجعل المرأة قادرة على كسر احتكار الرجل للقيادة العسكرية. في مطلع القرن العشرين كانت هناك حرب إسلامية مقدّسة في القرن الإفريقي ضمّت مقاتلات إناثًا ضدّ الغزاة الأوروبيين وحلفائهم المحليين، وأخرجت الصومال جان دارك خاصةً بها تُدعى حوّاء عُثمان تاكو ما يزال تمثالها قائمًا في مقديشو. أُصيبت حوّاء تاكو بسهمٍ اخترق جسدها، لكنّها ظلت تقاتل. يرمزُ تمثالها إلى البطولة المسلّحة بوجهٍ أنثوي، لكنّ بسالتها ترمز أيضًا للإلهام الديني في إعادة عسكرة المرأة. لقد أدّت مثل هاته الشخصيات التاريخية دورًا في كسر احتكار الرجل لمهارات القتال والانضباط الحربي. كما أنّ جان دارك الفرنسية وحوّاء تاكو الصومالية وأليس لكوينا الأوغندية جميعهنّ اندماجات تاريخية من الأنثى المقاتلة والكاهِنة.

في أماكن أخرى دمجَ الدين بين الكاهنة والسياسية. فأليس لِنشينا (Alice Lenshina) الزامبيّة كانت زعيمة كنيسة لومبا التي تصادمت من وقتٍ لآخر مع السلطات الحكومية ومؤيديها. ولتحرّي الدقة فقد كانت كنيسة لومبا معادية للسياسة منذ نشأتها، ولم تكن تريد لأعضائها أن ينضمّوا إلى أي حزبٍ سياسي. بيد أنّ معاداة السياسة في حدّ ذاتها كانت موقفًا سياسيًّا. وهكذا قادت الصدامات بين كنيسة لومبا والحزب الحاكم في

زامبيا في منتصف الستينيات إلى أن يصّرح الرئيس كِنِث كاوندا لقوّات الأمن بإطلاق النار بهدف القتل في محاولاتها للسيطرة على انتفاضة لِنشينا (1964-1965م). وهكذا فقد تصاعدت سُنّةُ الكاهنات في تلك الفترة إلى العنف، بل حتى المسيحي الخيِّر كاوندا (والذي يعدّ نفسه تلميذًا للمهاتما غاندي) يمكن أن يُساق إلى رد فعل يتضمّن القتل في أعمال عنفٍ مضادّة.

لكنّ المواجهة بين أليس لِنشينا وكِنِث كاوندا تضمّنت تعارضات رمزيّة كذلك؛ فأليس كانت امرأة قادت رجالها إلى معركة سياسية عنيفة، فاتخذت بذلك دورًا عادةً ما يرتبط بالرجال. أما كِنِث كاوندا فكان في أيامه الغانديّة معارضًا لاستخدام العنف بأي شكلٍ من الأشكال، وبدا ميّالًا إلى فضائل التواضع والدموع العطوفة التي ترتبط عادةً بالنساء.

ففي نهاية المطاف غاندي -أستاذ كاوندا- وجد نفسه ممزّقًا بين أن يتمثّل شخصية الأب لشعبه، أو أن يكون رمز الأمومة. حول ذلك يشير كاتب سيرته النفسية إرِك إرِكسن إلى وجود «أهمية مستمرّة في حياة غاندي لثيمة الأمومة، في شكل الحاجة إلى أمٍ كاملة نقيّة، وفي شكل حاجةٍ أقلّ اعترافًا إلى الاحتضان والطمأنة، لا سيّما في وقت وحدته المطلقة»[7].

يقول المسيح: «أدِر خدّك الآخر». في إفريقيا يمكن أن يُنظر إلى هذا على أنه الأمر الأكثر أنثوية من بين جميع الأوامر الدينية. فالمرأة وحدها تدير خدّها الآخر حين يعاقبها رجلها. بل حتى المرأة الإفريقية الخاضعة تحاول أن تتدرّع بيديها. لكنّ مبدأ «إدارة الخدّ الآخر» كان جزءًا من المحمولات الأنثوية التي جاءت مع المسيحية.

كان كِنِث كاوندا في صِباه قريبًا من هذه الأخلاق. بالنسبة لمنتقديه الذين يصدرون عن تقاليد المحاربين الإفريقية، فقد كان كاوندا الشاب نموذجًا للكيفية التي رقّقت بها المسيحيةُ ذكورة إفريقيا. نشأ كاوندا في بيتٍ مسيحي وَرِع، وأبدى منذ نعومة أظفاره نفورًا من التعارك بالأيدي، وكانت دموعُ الرأفة فيه دومًا قريبة. أما منتقدوه فرأوا في ذلك جزءًا من عملية نزع الذكورة ضمن التربية التبشيرية المسيحية. وعلى الرغم من أنّ كاوندا حين أصبح رئيس دولةٍ خضع لتعريف ماكس فيبر القائل إنّ الدولة هي

الاحتكار المأسس للقوة، فإنّ دموع الرأفة استمرّت معه وسبّبت له حَرَجًا في العديد من المؤتمرات الدولية حين كان يبكي في وسط كلمته.

على هذه الخلفية إذًا نرى أنّ مواجهة كاوندا مع أليس لِنشينا بُعيد الاستقلال كانت مواجهة لافتة. فكاوندا كان رجلًا ذا فضائل عادةً ما ترتبط بالنساء، ولِنشينا كانت امرأةً ذات زعامةٍ ودور قتاليّ عادة ما يرتبط بالرجال. وهكذا ففي منتصف الستينيات كان الحلُّ هو إما أن تنسحب لِنشينا إلى الرأفة واللاعنف، وإما أن يردّ كاوندا بحَزْم فاتلٍ للعضلات. وقرّر كاوندا أن يكون وحشيًّا، فأعلن أنه لم يعد يبالي إنْ قيل عنه «همجيّ». فأتباع لِنشينا كانوا قد بدؤوا في قتل المواطنين الأبرياء في زامبيا المستقلّة، لذا قرّر كاوندا أنه لا مناص من توجيه الأمر لقوات الأمن بإطلاق النار بهدف القتل كي تتوقف المذبحة التي ابتدأها أعضاء كنيسة لومبا. وهكذا خضعت رحمةُ كاوندا المسيحية لمتطلبات الشِدّة، فمقتضيات الدولة أعادت ذَكْرَنَتَه، ليواجه أليس لِنشينا التي نزعت مقتضياتُ كنيسة لومبا أنوثتها وجعلتْها «ذكوريّة». وانتصرت آلةُ الدولة.

الجندر والعِرق والجيل

في إفريقيا الجنوبية إجمالًا لا بدّ من بناء جسور، لا بين الأعراق فقط بل كذلك بين الجنسين والأجيال. فالعلاقات بين الرجال والنساء عكّرها القمعُ وحروب التحرير وهجرة الأيدي العاملة. والعلاقات بين الشباب الإفريقي والأجيال الكبيرة توتّرت بسبب الغضب والراديكالية التي نتجت عن الفصل العنصري.

في وسط هذه المجموعات الثلاث من العلاقات (الجندرية والعِرقية والأجيالية) جاءت أزمة وِني مانديلا في أواخر الثمانينيات. فبوصفها امرأة زوجها كان مسجونًا لأكثر من ربع قرن (نلسون مانديلا) جسّدت وِني مانديلا ما يُحدثه الصراع السياسي من إنهاكٍ للعلاقات الجندرية. وبوصفها امرأةً حاولت أن تنظّم الناشطين الشباب في أدوار اجتماعية، كانت وِني مانديلا واحدةً من بُناةِ الجسور بين الأجيال.

ولكن في عامَي 1988م و1989م ساءت الأمور كثيرًا بالنسبة لوِني مانديلا، جزئيًّا بسبب أنشطة أولئك الشباب أنفسهم الذين درّبتْهم. تلك المرأة التي كانت شهيدة الفصل العنصري منذ أن حُكم على زوجها بالسجن المؤبد عام 1964م، المرأة التي

عانت من المنع وتقييد السكن في حارةٍ للسود لفترات طويلة من حياتها، أصبحت الآن مثارًا للاستنكار والسخرية في بعض الدوائر التي وصفتها ذات يوم بأنها «أمّ الشعب».

على أنّ مكانة وِني مانديلا كانت جزءًا من ملحمةٍ تتعلق بالعلاقات الجندرية في إفريقيا الجنوبية، فالقمع والحرب كثيرًا ما خلّفا «أرملات الثورة»، أي أرملات الشهداء الذي قضوا في مسيرة نضال التحرير. وهناك أيضًا «أرملات الحبس»، وهُنّ زوجات أولئك الذين حُكم عليهم بالسجن مدى الحياة. كانت وِني مانديلا النموذج الأبرز في العالم لأرملات الحبس. ولكن ما الأزمة التي تعرّضت لها عام 1989؟

اتُّهِمت وِني مانديلا بالاشتراك في جريمة اختطاف واعتداء بحقّ ناشطٍ أسود يبلغ من العمر أربعة عشر عامًا ويُدعى ستومبي موكيتسي سيبيي، وقد وُجدت جُثّته المتحللة ملقاة في سويتو في كانون الثاني/ يناير 1989م. أنكرتْ وِني تمامًا وجودها في المنزل حين اختُطف ذلك المراهق مع أربعة آخرين، وأحضروا إلى منزلها في التاسع عشر من كانون الأول/ ديسمبر 1988م، على يد أعضاءٍ في «مانديلا يونايتد» وهو ما يبدو في الظاهر فريق كرة قدم يتألف من ناشطين شباب. كان هذا الفريق بمثابة حرسها الشخصي.

خلف هذا كلّه ثمة نزعات سوسيولوجية قوية. فقد ظهرت بين الشباب السُّود في إفريقيا أشكال جديدة من القِتاليّة، إذْ انضمّ كثير من المراهقين إلى جيوش التحرير، كما اتّخذت هذه القِتاليّة الجديدة أحيانًا شكل مواجهات مع قوات الأمن المسلّحة في شوارع سويتو. وربما كانت فكرة وِني مانديلا في إنشاء فريق كرة قدم يضطلع بمسؤوليات حِراستها الشخصية فكرةً تجريبية تستحق التقليد، بيد أنها أصبحت تجربةً مضت في الاتجاه الخاطئ. فقد انحطّ فريق وِني مانديلا هذا إلى الانخراط في حرب عصاباتٍ مع شباب آخرين، وهكذا دمّرت حروب العصابات الشبابية هذه أحلام وِني مانديلا.

كما أنّ إفريقيا الجنوبية خلقت أشكالًا خاصة من التباعد بين الجندر والطبقة. ففي مجتمعات عُمّال المناجم في إفريقيا لم يكن مسموحًا للرجال بأن يحضروا زوجاتهم، وهكذا أضيف الفصل العنصري الجندريّ إلى الفصل العنصري العِرقيّ. كانت النساء غالبًا ما يبقين في الأرض يزاولن زراعة الكفاف، في حين يرتحل رجالهنّ آلاف الأميال للحصول على أجور مقابل عملهم. والنتيجة كانت أن ظهرت طبقة بروليتاريا ذكورية مهاجرة،

وطبقة فلاحين أنثوية ثانويّة. وإذْ كانت وِني مانديلا زوجةً فُرِّقَت عن زوجها بنظامٍ غير عادل، فقد أصبحت قُدوةً للمرأة الفلاحة أيضًا.

في مشوار الكفاح لتجسير الفجوة بين الأعراق خرج من جنوب إفريقيا اثنان أسودان حصلا على جائزة نوبل للسلام: ألبرت لوتولي ودزموند توتو. أما الكفاح لتجسير الفجوة بين الجنسين أو بين الأجيال فلم تكن هناك جوائز نوبل مرصودة له، فـ«السلام» في عُرف جائزة نوبل لا يُعرَّف حتى الآن بمعايير محاربة التمييز الجنسي أو التخفيف من صدام الأجيال. إذًا لم تكن لوِني مانديلا أية فرصة لأن تصبح أول امرأة سوداء تفوز بجائزة نوبل، حتّى لو نجحت محاولاتها في مجال الجندر والأجيال.

ولكن إن لم تكن وِني مانديلا حاصلة على جائزة نوبل، فهل كانت على الأقل شهيدةً لتلك القضايا التي كافحت من أجلها؟ بما أنّ مشوارها السياسي ما يزال متواصلًا، فإنّ التاريخ وحده يمكنه أن يصدر الحكم النهائي على إسهامها.

النساء عمومًا شهيداتُ أصناف عديدة من الآلام، بعضُها بيولوجيّ، وبعضها ثقافيّ، وبعضها اقتصاديّ. غير أنهنّ في الأساس شهيداتُ «هُوِيّة»؛ شهيداتٌ بسبب ما هُنّ عليه، وبصرف النظر تقريبًا عمّا يؤمنّ به. مع ذلك فثمّة نزعة لافتة تمثّلت في هذا الربع الأخير من القرن العشرين، وهي مجرّد بداية لما آملُ أن يكون شيئًا أفضل. ترتقي النساءُ أحيانًا إلى منصبٍ عالٍ، لا بسبب مؤهلاتهنّ (وهو ما ينبغي أن يكون)، بل بسبب استشهاد رجلٍ من ذويها. فخلافةُ الأنثى لشهادةِ الذكر، الذي غالبًا ما يكون شهيد «فِكر»، تحوّلت إلى نمطٍ فكريّ.

من السّتّي إلى مجلس الدولة

ما يثير الذهول بصفةٍ خاصة هو تلك النزعة الثقافية في جنوب آسيا؛ فهناك نشأتْ في الدين ظاهرة خلافة الأنثى لشَهَادة الذكر. تُقتل شخصية بطولية ذكرية، فتخرج من أنقاض الدم والأسى ناشطةٌ سياسيةٌ جديدة. في الواقع هي امرأة من أهل الشهيد الراحل.

ذهبت هذه النزعة مذهبًا بعيدًا في جنوب آسيا، أكثر من أي مكان آخر في العالم. أما البداية فكانت في سريلانكا (سيلان آنذاك)، حين اغتيل رئيس الوزراء سولومون بَنْدَرَنايْكِي في أيلول/ سبتمبر 1959م، فما لبثَ أن خلفته أرملتُه سِيريمافُو بَنْدَرَنايْكِي في

رئاسة الحزب (حزب الحرية السريلانكي). ومنذ ذلك الحين غدت السيدة بندرنايكي قوة سياسية رئيسة في البلاد، وتقلّدت منصب رئيس الوزراء عدة مرات.

وقُدِّر للهند جارة سريلانكا أيضًا أنْ تقودها امرأة. كانت إنديرا غاندي ابنة رئيس وزراء الهند المؤسس جواهر لال نهرو. وبعد فاصل قصير تولّى فيه لال بَهَادُور شاسْتْرِي رئاسة الوزراء، وضع «حزب المؤتمر» عينيه على ابنة نهرو كي تكون رئيسة شكليّة على الأقل. فقد ظنّ أصحاب الرأي في الحزب أنّه يمكن التلاعب بهذه المرأة بسهولة خلف الكواليس، غير أنّ هذا كان سوء تقدير كبيرًا منهم، إذْ تبيّن أنّ إنديرا غاندي واحدة من أكثر قادة الهند صلابةً وحزمًا. وحين بلغ حزمُها مبلغًا كبيرًا لدرجة التعامل العسكري مع السِّيخ في المعبد الذهبي، كانت في الواقع توقّع شهادة وفاتها. فما لبث أنْ اغتالها حرّاسُها السيخ بعد بضعة أشهر من ذلك (عام 1984).

ولا نعرف حتّى الآن ما إذا كانت الزعيمة الجنوب آسيوية الأخرى في باكستان ستصبح في شِدّة إنديرا غاندي. ولكن على أية حال فقد انتُخبت بينظير بوتو زعيمة لأكبر حزب في باكستان عام 1988م، وسرعان ما أصبحت أول رئيسة وزراء في العالم الإسلامي. لكنّها هي الأخرى كانت خليفةً لأبيها الشهيد ذو الفقار علي بوتو الذي أُعدم في ظل نظام الجنرال محمد ضياء الحق عام 1977م.

وبنجلاديش أيضًا أنتجت زعيمتين مُعارضتين كبيرتَين: خالدة ضياء وشيخة حسينة واجد. وقد تكون مسألة وقتٍ فقط قبل أن تحظى بنجلاديش هي الأخرى بقائدة للبلاد، وقد تكون ثاني مجتمع إسلامي في التاريخ الحديث تقوده رئيسة وزراء.

تقع فعليًّا خارج جنوب آسيا، لكنها شهدت أيضًا خليفةً أنثى لشهيدٍ ذَكَر. فقد اغتيل بينينو أكينو السياسي المنشقّ في عهد فرديناند ماركوس عام 1983م وهو يهبط من الطائرة عائدًا من منفاه في الولايات المتحدة. وقد أحدث هذا الاغتيال صدمةً سياسية دفعت أرملته إلى المشهد العالمي، وأفضى هذا الزخم إلى وصول كورازون أكينو إلى مقاليد الحكم رئيسة للفلبين عام 1986م.

يجدرُ بنا الالتفات إلى اختلاف الخلفيات الثقافية لهؤلاء النساء الآسيويّات؛ فسيريمافو بندرنايكي بوذيّة، وإنديرا غاندي هندوسية، وبينظير بوتو وخالدة ضياء وحسينة واجد مسلمات، وكورازون أكينو مسيحية. أضف إلى ذلك أنّ ثمّة اختلافات ثقافية كبيرة في

مجتمعاتهـنّ، لكنّهـا جميعًـا دول آسـيوية قريبـة مـن بعضهـا نسـبيًّا. تُرى هـل ثمة رابـط ثقافي بينهـا أسـهم في هـذه الخلافة الأنثويـة للشـهيد الذَكَر؟

هنـاك حضـارة في ذلـك الجزء من آسـيا أقـدم من المسـيحية والإسـلام، هي الثقافـة التي أنتجـت مفاهيـم مثل إعادة التجسّـد (التناسُـخ). وفي العلاقة بـين الزوج والزوجـة اتّخذ هذا المفهـوم أحيانًـا شـكل التجسّـد المشـترك. وقد أفـضى هـذا في الثقافـة الهندوسـية إلى الطقس المثير للجـدل المعـروف باسـم السَّـتّي (Suttee/Sati). في هـذا الطقـس تعمـد الأرملـةُ إلى إحـراق نفسـها فوق محرقـة زوجها المتـوفى. المسـيحيّون تصوّروا الـزواج عهدًا حتـى الموت، والهنـدوس اعتـبروا الـزواج عهدًا إلى ما بعـد الموت. أكّد المسـيحيون على مبـدأ «لا يفرّقنا إلا المـوت»، في حـين أصرّ الهنـدوس عـلى مبـدأ «لا يفرّقنا حتـى الموت». شـدّد المسـيحيون على اسـتمرار الوفـاء بـين الزوج وزوجتـه «في الصحة وفي المرض»، ووسّـع الهندوس هـذا الوفاء ليكـون «في المـوت كـما في الحيـاة». وفي واقع الأمر فـإنّ طقس السـتّي يبدو وكأنـه يقول: «ما جَمَعـه الله فـلا يفرّقـه المـوت»*. والسـؤال الـذي يطرح نفسـه هنا هو مـا إذا كان هـذا المفهوم الكامـن مـن التجسّـد المشـترك في الثقافة الجنوب آسـيوية قـد وجد لـه الآن انبعاثًـا أكثر نفعًا في ظاهـرة خلافـة الأنثـى للشـهيد الذَكَـر. في مـا مـضى كانـت الأرملـة تصحـب زوجها إلى المـوت، واليـوم تصبـح الأرملة التجسّـدَ السـياسي لزوجها الشـهيد، أو والدها الشـهيد.

تاريخيًّـا اسـتمرّ طقـس السـتّي في الهند حتى بين الهنود الذين أسـلموا، وقد سـبّب السـتّي إزعاجًـا للحـكّام في فـترة طويلـة مـن العهـد المغـولي. في القرنـين الثامن عشر والتاسـع عشر كانـت هنـاك حـركات إصلاحيـة بـين المسـلمين في الهنـد لـ«تنقيـة» الإسـلام الهنـدي وإزالة مـا اعتبرتـه «خرافـات وتراكـمات مـن الهندوسـية». واتّخذ الحاكـمان المغوليّان (هُمايـون) وابنه (أكـبر) خطـوات حاسـمة لمنع إحـراق الأرملة، بيـد أنّ هذا الطقـس لم يُحظر تمامًـا إلا في فترة الحكـم البريطـاني. وأُلغـي طقس السـتّي فعليًّـا في عهد الهنـد البريطانية عـام 1829م.

في الواقـع لم يندثـر عُـرف إحـراق الأرامـل حتى بعـد الاسـتعمار، فقد اسـتمرّت حالات إحـراق الأرامـل بـين الهنـدوس في الهنـد إلى ثمانينيـات القـرن العشرين. بيـد أنّ مـا يهمنا هنا هـو كيـف جـاء الإلهـام للثقافـة التي أنتجـت عُـرف إحـراق الأرملة بعـد موت زوجهـا بأن تنتـج ثقافـةً سياسـية تتضمـن صعـود الأرملـة على أنقـاض شـهادة زوجهـا الشـهيد، لتتولّى

* إحالة إلى قول يسوع في الإنجيل: «ومَا جَمَعَه اللهُ فلا يُفرِّقْه إنسان» (مرقس، الإصحاح 10: 9). (المترجم).

الحكم. هل ثمة علاقة بين هاتين النزعتين الثقافيتين؟ وهل كانت الخلافة السياسية للأب الشهيد مجرد تنقيحٍ للخلافة السياسية للزوج الشهيد؟

ثمة جانب آخر له علاقة بالثقافة الهندوسية، ألا وهو النزعة إلى تضييق الفجوة بين المناقب الذكورية الصلبة (الشجاعة البدنية والتحمّل والقسوة الهادفة) والمناقب الأنثوية الرقيقة (المسكنة والصبر والتواضع). وأكثر الغانديّين توضيحًا لهذه النزعة في القرن العشرين هما المهاتما وإنديرا. كان المهاتما رجلًا يتصرّف كامرأة، وكانت إنديرا امرأة تتصرف كرجل. كان المهاتما يرتَعُ في المناقب الرقيقة بالمسكنة والصبر، وكانت إنديرا ترتع في المناقب الصلبة بالقوة والشجاعة القاسية. مَنَح المهاتما الهندَ المفهوم الروحيّ «قوّة الروح» (السّتياجراها)*، ومنَحت إنديرا الهندَ المؤهلات العسكرية للانتصار في الحرب، والمكانةَ النووية في السياسة الإقليمية. اقترب المهاتما من المبدأ المسيحي في إدارة الخدّ الآخر، وأطلقت إنديرا فِعليًّا سياسة السلام الهندي، أي «الحق» الهنديّ في التدخل في دول جنوب آسيا الأخرى لإحداث السلام الإقليمي.

كان المهاتما حريصًا على أَنْثَنةِ نفسه لدرجة أنه تصرّف كـأُمٍّ لفتاةٍ من قريباته، وتلك الفتاة هي التي كتبت لاحقًا كتابًا يحمل عنوانًا مُترعًا بالمفارقة: بَبُّو، أمّي (بَبّو هو اللقب الذي مُنح لغاندي بوصفه «أبًا» للهند الجديدة). بل إنّ المهاتما نبذ الجنس مع زوجته في مسعاه إلى تحقيق وجودٍ ثنائيّ الجنس. وقد وصف الطبيب النفسي إرِك إركسن مسعى غاندي هذا بأنه حالة من «الأُمُوميّة المتسامية»[8].

أما إنديرا غاندي فقد جسّدت الأبويّة المتسامية. خصَّ السوفييت مارجرت ثاتشر بلقب «المرأة الحديدية» ، لكنّ هذا المفهوم السوفييتي ينطبق أيضًا على إنديرا غاندي. ظهرت نكات محتومة في عهد إنديرا غاندي، فبسبب شِدّتها كان يُقال إنّ «إنديرا هي الرجل الوحيد في مجلس الوزراء!».

نعم، ترك شخصان يحملان اسم غاندي تأثيرهما على الهند في القرن العشرين. أحدهما كان بالتأكيد رجلاً ابتغى تواضع الأنثى، والأخرى كانت بالتأكيد امرأة ابتغت القسوة الذكورية.

---

* سَتياجراها (Satyagraha): كلمةٌ تعني بالسنسكريتية والهندية «الالتزام بالحقّ»، وقد أطلق المهاتما غاندي هذا الاسم على المفهوم الذي روّجه في بدايات القرن العشرين، مشيرًا إلى عقيدة مقاومة الباطل بإصرارٍ ولكن دون عنف. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

وعلى الرغم من أنّ جنوب آسيا منطقة فريدة من حيث الخلافة الأنثوية للشهيد الذكر، فإنّها ليست المنطقة الوحيدة في العالم التي أنتجت نساء قويّات في القرن العشرين. ولم تكن إنديرا غاندي المرأة الوحيدة التي قادت بلادها إلى الحصول على القوة النووية. ومن المدهش أنّ عددًا كبيرًا من الدول التي تحصّلت على القدرة النووية (بين ما يربو على المائة وستين دولة في العالم) قدّمت رئيسات إناثًا.

الجندر والقوة النووية

ظهرت القدرة النووية في العالم الثالث في عددٍ كبير من الدول التي قدّمت نساء قويّات في المشهد السياسي. تُرى هل ثمة رابط بين ثقافة السعي إلى القدرة النووية وثنائية الجنس في السياسة؟

في الصين لم تكن زوجة ماو قويّة إلا في حياة زوجها، وبعد وفاته أدينت لكونها واحدة من «عصابة الأربعة». تُرى هل كانت الصين جاهزة للقدرة النووية لكنها لم تكن جاهزة لثنائية الجنس؟ في الهند عزّزت النزعتان بعضهما بعضًا، فإنديرا غاندي كانت رمزًا لتمكين الهند نوويًّا وكذلك لتولّي الأنثى زمام السلطة.

وإسرائيل رغم وجودها في آسيا فإنها ليست من آسيا، لكنّ الثقافة الإسرائيلية أتت برئيسة الوزراء جولدا مائير وكذلك بالقنابل النووية. وعلى الرغم من أنّ البرنامج النووي الإسرائيلي بدأ قبل عهد مائير بفترة طويلة، فإنه لا يوجد شكّ في أنّ سنواتها في رئاسة الوزراء (1969-1974م) كانت مهمّة للغاية في استقلال إسرائيل أكثر كقوة نووية.

في أميركا اللاتينية تُعدّ البرازيل والأرجنتين أبرز المتسابقين للحصول على القدرة النووية. وكلّ منهما مجتمع ذكوريّ، بيد أنّ الأرجنتين قدّمت رئيسةً للدولة: إيزابيل بيرون. وهكذا اجتمعت مرة أخرى إمكانية الحصول على القدرة النووية وإمكانية ثنائية الجنس، على الرغم من أنّ بيرون كانت بعيدة كل البعد من أن تكون «امرأة حديدية».

وقدّمت سريلانكا امرأة على رأس السلطة لكنها لم تصبح جزءًا من النادي النووي، على أنّ هذا قد يكون مجرد حادث عارض في التاريخ. فسريلانكا كانت لها فرصة أن تصبح إسرائيل جنوب آسيا، إذْ إنها الدولة الأفضل في نصيب الفرد من التعليم في جنوب آسيا، كما أنها كانت لها فرصة الوصول إلى انطلاقة تقانية قوية. بيد أنّ إمكانية

الحصـول على القـدرة النووية أُحبِطت بسـبب الانقسـام بين التاميـل والسـنهاليين في البلاد. وهكـذا أدّى النـزاع الأهـلي إلى إضعاف الحيويـة الاقتصادية والتعليميـة في سريلانكا.

وسـواء أطـال العهـدُ ببينظير بوتو كرئيسـة وزراء لباكسـتان أم لا، فقد أظهرت باكسـتان أنهـا تمتلـك ثقافـة قـادرة عـلى تقديم نسـاء قويّـات في المشـهد السـياسي. كـما أنّ لـدى العالم قناعـة بـأنّ لباكسـتان ثقافة قـادرة على امتلاك المؤهـلات النوويـة*. إذًا فباكسـتان دولة قادرة عـلى الوصـول إلى القـوة النوويـة وعلى ثنائيـة الجنس في شـؤون الدولـة. وأخـيرًا وصل هذا النمـط العالمثالثـي مـن الربط بـين ثنائيـة الجنس والـذَّرَّة إلى العالم الإسـلامي.

في الواقـع لم يكـن ذو الفقـار بوتـو والـد بينظير فقـط، بل كذلك والـد باكسـتان النووية، وجواهـر لال نهـرو لم يكـن والـد إنديـرا غانـدي فقـط، بـل كذلـك جـدّ الهنـد النوويـة. قاد نهـرو النـزاع الصيني-الهنـدي، وهـذا النـزاع بـدوره كان القابلـةَ التـي أخرجـت القـدرة النوويـة الهندية.

قـال رئيـس الـوزراء ذو الفقـار بوتـو ذات مـرة: «كانـت هنـاك قنبلـة مسـيحية، وقنبلـة يهوديـة، والآن ثمـة قنبلـة هندوسـية. فلـماذا لا تكـون هنـاك قنبلـة إسـلامية؟». لكـنّ الله لم يمـدّ في عمـر ذو الفقـار كـي يقـول: «هنـاك زعيمـة هندوسـية (إنديـرا غانـدي)، وزعيمـة بوذيـة (سـيريمافو بندرنايكـي)، وزعيمـة يهودية (جولـدا مائـير)، وأكثر من زعيمة مسـيحية (كـورازن أكينـو وإيزابيـل بـيرون). هـذا إلى جانـب المسـيحية مارجـرت ثاتـشر. وبالتأكيـد سـيأتي يـوم تظهـر فيـه زعيمـة مسـلمة. في باكسـتان أم بنجلاديـش؟».

إن كانـت ثقافـات العـالم الثالـث التـي تقـدّم زعيـمات هـي أيضًـا في كثـير منهـا ثقافات قدّمـت القـدرة النوويـة، فهـل تلـك الثقافـات ذات روح عسـكرية؟ ليس بالـضرورة. نعم، قـد تعني قلـة فتْل العضـلات في المجتمع ضَعْـف الروح العسـكرية. ولكنْ هـذه المجتمعات العالمثالثيـة التـي قدّمـت زعيـمات كانـت ثنائيـة الجنـس إلى درجة تقديـم ملوكٍ إنـاث ولكن ليـس ملـكات حقيقيـات، راجَـات إنـاث وليـس رَانِيَـات** حقيقيات—فرعونًـا أنثـى مثل حتشبسـوت أو إنديـرا غانـدي وجولـدا مائـير أو مارجـرت ثاتشر.

* أجـرت باكسـتان أول تجربـة عـلى سـلاحها النـووي بعـد صـدور هـذا الكتـاب بثماني سـنوات، في عـام 1998م. (المترجـم).

** في اللغـة الهندية «راجا» تعني الملـك، و«راني» تعني الملكة. (المترجم).

بعبارةٍ أخرى، فإنّ النساء اللائي ينجحن في تلك المجتمعات هنّ النساء اللائي أظهرن صفاتٍ ذكورية صُلبة: الشِدّة والشجاعة والتحمّل البدني وحتى القسوة. قِمّةُ الهرم في السلطة هي التي جرت تثنية جنسها (رأس الحكومة)، لكنّ باقي الهرم ما يزال شاهدًا على التفوّق الذكوري.

الخلاصة

في آسيا يُعدّ التفاعل بين الدين والاستعمار عاملًا رئيسًا في تغيّر دور المرأة. أما في إفريقيا فالتفاعل بين العِرق والاستعمار هو الذي غيّر أدوار الجنسَين.

كان جنوب آسيا ساحةً مهمّة للتفاعل بين الدين وسياسات الميراث الامبراطوري. ويبدو من شبه المؤكد أنّه لو لم تُقسَّم الهند البريطانية لتأخر تولّي المرأة المسلمة للسلطة إلى جيل آخر على الأقل. لو ظلّت الهند البريطانية كاملة لكان بإمكان إنديرا غاندي أن تصبح رئيسةً للوزراء، ولكن لن تكون هناك أية دولة إسلامية في جنوب آسيا شرق أفغانستان. وفي غياب باكستان أو بنجلاديش كانت ستقلّ كثيرًا جدًّا فرص خلافة الأنثى للشهيد المسلم الذكر. فلا يوجد مكان آخر في العالم الإسلامي سوى جنوب آسيا ظهرت فيه أية إشارات على تولّي المرأة سلطة سياسية عليا في البلاد.

من الناحية النظرية كان يمكن لشبه القارة الهندية غير المقسّمة أن تقدّم يومًا ما رئيسة وزراء مسلمة، لكنّه سيكون مستبعدًا جدًّا في القرن العشرين. على أية حال فإنّ تولّي امرأة الحكم في مجتمع غالبيّته هندوسية ليس مثل تولّي امرأة الحكم في مجتمع غالبيته مسلمة. بينظير بوتو كانت نتاجًا للعديد من القوى التاريخية، لكنّها فوق ذلك كلّه ربما تكون ثمرةً لتقسيم الهند البريطانية.

وبالمثل فإنه لن يكون هناك سباق نووي في جنوب آسيا لولا ذلك التقسيم. لقد نبع قرارُ الهند بأن تصبح دولة نووية من التنافس مع الصين وكذلك من العداء مع باكستان، بالقدر نفسه على الأقل. بيد أن مبادرة ذو الفقار بوتو لتحويل باكستان إلى دولة نووية كانت مدفوعةً قطعًا من علاقة باكستان العدائية مع الهند. لذلك ينبغي اعتبار تقسيم شبه القارة الهندية واحدًا من مسببات تثنية الجنس والتمكين النووي للدولة المسلمة في جنوب آسيا.

وبالمثل فإنّ تقسيم فلسطين واحد من الأسباب التي جعلت المنطقة تقدّم رئيسة وزراء. لو أنّ الشرق الأوسط ظلّ مسلمًا بالكامل لما ظهرت نظيرة لجولدا مائير في المنطقة. لقد تطلّب الأمر قيام إسرائيل لإضفاء ما يكفي من الأُمُوميّة في المنطقة كي تصبح جولدا مابوفِتش وزيرة الخارجية، ولاحقًا أصبحت رئيسة وزراء باسم جولدا مائير*.

ومرةً أخرى كان تقسيم الأرض هو الذي سرّع من تحقق القدرة النووية في المنطقة. فلا يوجد كبير شكّ في امتلاك إسرائيل قوة عسكرية نووية. ولكن لولا إنشاء الدولة اليهودية والتأزمات السياسية والعسكرية التي نتجت عن ذلك لتأخر وصول الشرق الأوسط إلى القدرة النووية إلى جيلٍ آخر على الأقل. كما حدث في جنوب آسيا حين أدّى تقسيم الأرض إلى تثنية الجنس والتمكين النووي للإسلام، فبالمثل جاء تقسيم فلسطين بظاهرة إيجابية تتمثل في صعود رئيسة وزراء، وبظاهرة منذرة بالسوء تتعلق بالترسانة النووية في الدولة اليهودية. في جنوب آسيا كان التأزّم بين القومية الإسلامية والقومية الهندوسية، أما في الشرق الأوسط فالتأزّم بين الصهيونية والقومية العربية. وهكذا فقد أحدث الدين والسياسة ما بعد الفترة الامبريالية تأثيرًا كبيرًا في التطورات العسكرية والعلاقات الجندرية.

في إفريقيا ارتبطت القومية بالعِرق أكثر منها بالدين، ولم تقدّم إفريقيا حتى الآن امرأةً يمكن أن تصبح رئيسة للحكومة. ربما تكون المرشحة الأقرب هي وِني مانديلا، رغم أنّ مصداقيتها تضرّرت ضررًا كبيرًا بأحداث 1988م و1989م**. وعلى أية حال فقد كانت محبوبةً على المستوى الدولي أكثر مما هي في الساحة المحلية.

لقد كان شكلًا مختلفًا من «التقسيم» ذاك الذي قدّم وِني مانديلا. كان أيديولوجيا «التنمية المنفصلة»، وهَوَس الرجل الأبيض بـ«المَوَاطِن» الإثنية والعرقية المنفصلة. كان الفصل العنصري بوصفه أيديولوجيا التقسيم والندّ للقدرة النووية وإمكانية ثنائية الجنس في الحركة السياسية السوداء. لقد أنتج الارتياب العِرقيّ للرجل الأبيض أول

---

* اسمها الحقيقي جولدا مابوفتش، وحين تزوّجت ألحق اسمُها باسم زوجها فأصبحت جولدا مايرسن. وحين أصبحت وزيرة الخارجية قرّرت عَبْرَنة اسمِها الأخير [أي جعله عِبْرِيًا] من مايرسن إلى مائير. (المترجم).

** أشرنا في هامش سابق إلى مسيرة وِني مانديلا السياسية بعد صدور هذا الكتاب. وعلاوة على ذلك فقد وصلت كاثرين سامبا بانزا إلى سدّة الحكم في جمهورية إفريقيا الوسطى عام 2014م، وقد سبقَتْها روز فرانسين روجومبه التي أصبحت قائمة بأعمال رئيس الجابون لفترة وجيزة من حزيران/ يونيو إلى تشرين الأول/ أكتوبر 2009م. (المترجم).

قـوة نوويـة إفريقيـة، كـما أنتجـت عنصرية الدولـة والفصـل الجنـدري وِني مانديـلا بوصفها شـخصية سياسـية، وأنتجـت كذلـك هجـرة الأيـدي العاملـة الذكوريـة وطبقـة الفلاحـين الأنثويـة في اقتصـادات إفريقيـا الجنوبيـة.

مـا يـزال دور القوامـة الثلاثيـة للمـرأة الإفريقية موجـودًا في مجتمعـات كثـيرة في إفريقيا. مـا تـزال الأنثـى حارسـةً للنـار والمـاء والأرض في معظـم القـرى الإفريقيـة، بيـد أنّ تبعات العنـصري والحكـم الاسـتعماري أضرّت بهـذا الوضـع كثـيرًا. والمـرأة الإفريقيـة اليـوم قـد تكـون أكثـر حريـةً عـلى المسـتوى الاجتماعـي ممـا كانـت عليـه سـابقًا، لكنهـا غالبًا مـا تدفع ثمـن أنهـا أصبحـت أقـل محوريةً عـلى المسـتوى الاقتصادي ممـا أراد لهـا أسـلافها. هكذا تجد القَيِّمـة عـلى النـار والمـاء والأرض نفسـها أحيانًـا مجـرّد حارسـة لـدولاب ملفـات. لذلـك ينبغـي أن يسـتمرّ الكفـاح. ما تـزال إفريقيا تتلمّـس طريقهـا إلى التوازن بـين الأدوار القديمة والحقـوق الحديثـة في مصـير المرأة.

الهوامش

1. أدين بالفضل للشاعر والأنثروبولوجي الأوغنديّ الراحل أوكوت بي بيتيك (Okot p'Bitek) على تحفيزه إياي وعلى المعلومات التي وفرها لي حول الأساطير المتعلقة بالنساء في شمال أوغندا. كما ناقشنا معًا التشابهات والاختلافات بين المفاهيم الإفريقية المتعلقة بالمادة وأفكار الفيلسوف الإغريقي إمبيدوكليس (القرن الخامس قبل الميلاد). انظر أيضًا:

Okot p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship* (Nairobi: East African Literature Bureau, 1971).

2. Margaret Jean Hay, 'Luo Women and Economic Change During the Colonial Period', in *Women in Africa: Studies in Social and Economic Change*, edited by Nancy J. Hafkin and Edna G. Bay (Stanford, California: Stanford University Press, 1976), pp. 98-99.

وللاطلاع على نظرة نسويّة في هذا الموضوع، انظر أيضًا:

Maria Rosa Cutrufelli, *Women in Africa: Roots of Oppression* (London: Zed Press, 1983).

3. Hay, ibid., p. 105.

4. لا يوجد شكّ في وجود هذه الاتفاقات في موزمبيق، ولكن من غير الواضح مدى انتشار هذه الممارسة في إفريقيا الجنوبية.

5. أدين بالفضل للبحث الميداني والمقابلات التي أجريت في إفريقيا الجنوبية، والتي صاحبت المشروع التلفزي «الأفارقة: تراث ثلاثي» (1985-1986م). كما أشعر بالامتنان الكبير للعمل المتعلق بالمجلد الثامن من مشروع التاريخ العام لإفريقيا الذي أقوم بتحريره بإشراف اليونسكو: *The UNESCO General History of Africa*.

6. علي الأمين مزروعي.

7. Eric Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Non-Violence* (New York: W. W. Norton and Company, 1969).

8. نفسه.

الجزء الثالث

بحثًا عن التغيير

11

عن الثقافة والمعونات

تتبدّى الثقافةُ في مراحل مختلفة ومستويات متباينة من العملية التي تُطلب أو تُقدَّم فيها المعونة الأجنبية[1]. وسوف نتطرف في هذا الفصل أولًا لدور الثقافة في الدفع بعلاقات المعونة الأجنبية، ثم نعرّج على ما تنطوي عليه المعونات من محتوى ثقافي. وبعد ذلك سننظر في العناصر الثقافية التي تُعيق المعونات، قبل أن ننتقل إلى تناول الشروط والقواعد التي يُفترض أن تنظّم علاقاتها، وكيف تؤثّر الثقافة على تلك الشروط والقواعد. وأخيرًا نرجو في هذا الفصل أن نستكشف التبعات الثقافية العامة للمعونات الأجنبية.

القِيَم والدوافع

تُمنح المعونة ويُختار مُستحقُّوها وفقًا لعدد من الاعتبارت، وهذه الاعتبارات نفسها يمكن تصنيفها إلى ثلاثة مجالات عامة من الدوافع: الإحسان، والتضامن، والمصلحة الخاصة. ومن بين هذه المجالات الثلاثة نجدُ أنّ المصلحة الخاصة تحمل صفة الدوام، لا سيّما في العلاقات بين الدول القومية، بيد أنّ التوازن بين الدافعين الآخرين ينزعُ إلى النسبيّة ثقافيًا وأيديولوجيًا.

لعلّ باعث الإحسان والعمل الخيري قويّ في الثقافات السياسية اللبرالية، فقد ظلّ العمل الخيري لفترة طويلة واحدًا من الحلول لمشكلات سوء توزيع الثروة التي خلّفتْها الرأسمالية. لقد أدرك نظام الشركات الخاصة وجود الفقر واحتمال تفاقمه، بيد أنّ الرأسمالية الحديثة (في المراحل الأولى على الأقل) جَمَعت بين الشركات الخاصة والعمل

الخيري الخاص في محاولة لإنشاء منظومةٍ من القيم تُعزّز الجانبين. واليوم نجد الولايات المتحدة في صدارة الدول الرأسمالية، وفي الوقت نفسه تملك أكبر منظومة متطورة من المؤسسات الخيرية. ولقد بلغ جمع التبرّعات لشتّى القضايا الإنسانية مستويات جديدة من التطوّر في المجتمع الأميركي. فالدولة في القرن العشرين اضطُرّت لتحمّل جزءٍ كبير من عبء الرفاه الاجتماعي حتّى في أعتى المجتمعات الرأسمالية، بيد أنّ هذا النهج ظلّ يُقاوَم لعدة أجيال مع تفضيلٍ للتعويل على ضمير الأثرياء. وإلى اليوم ما يزال هناك تشكّك كبير في برامج الرفاه الحكومية في العديد من المجتمعات الغربية، مع ترسّخ الميل إلى الأعمال الخيرية الخاصة لتكون حلّا للفقر. بسبب هذه العوامل تبدو الثقافة السياسية اللبرالية متفاعلة مع المعونات الأجنبية بوصفها مجالًا من مجالات العمل الخيري.

في الواقع العملي، ولا سيّما في حالة المعونة الرسمية من حكومةٍ لأخرى، يَضْعُفُ الاعتبار الخيريّ بفعل المصلحة الشخصية. وعادة ما تُقيَّد المعونة للتأكّد من أنها تساعد تجارة المتبرّع، أو تخدم أغراضًا أخرى لمصلحته. ولكن لا يوجد شكّ كبير في أنّ فكرة العمل الخيري تؤدّي دورًا في التأثير على اللبراليين في المجتمعات الغربية في تعاملاتها مع الدول الفقيرة.

من المصادر الكبرى لهذه الثقافة الفرعية المتعلقة بالأعمال الخيرية الخاصة المسيحيةُ نفسها بالتأكيد. ففكرة الموت على الصليب كشكلٍ من أشكال التضحية، مع التقاليد القديمة في وجود الكنائس المسيحية بوصفها ملجأ للفقراء والبائسين، ساعدت في تكييف بعض شرائح الرأي العام على الأقل نحو الاستجابة لسياسة مساعدة الدولة الفقيرة. ومن غير المفاجئ إذًا أنْ تتفاعل أيديولوجيا الشركات الخاصة مع خُلُق الإحسان المسيحي.

بالأخذ بهذه العوامل المعيارية ليس من المفاجئ أن تكون المعونات الغربية على مستوى عالٍ من الإحسان والتسامح الخالِصين (مقارنةً بمعونات من أجزاء أخرى من العالم). ولنا في نداء روبرت مكنَمارا (Robert McNamara) في حزيران/ يونيو 1978م لتوجيه المعونات إلى فيتنام مثالًا معبّرًا عن هذا النمط من التفكير. هنا نجد مكنَمارا، الذي حين كان وزيرًا للدفاع الأميركي ساهم في قرار قصف شمال فيتنام ودكّه والإضرار الشديد بقدرته الزراعية، أصبح الآن بوصفه رئيسًا للبنك الدولي مُحسِنًا بما فيه الكفاية

ومُعتدلًا كذلك بما فيه الكفاية ليتصدّر الدعوة لدعم خصمه القديم. هكذا تكشف المصلحة الشخصية المستنيرة في مثل هذه الحالات عن مستوى أعلى من الحِنكة المحسوبة ومستوى أقلّ من الثأريّة.

وممّا يميّز الثقافة السياسية اللبرالية في الغرب ذلك الالتزام المعتدل نسبيًّا بالتضامن. وهذا أمر مرتبط بالتسامح الأيديولوجي مع التعددية، وهو من سِمات اللبرالية داخل البلاد. وإذْ أصبحت الدوافع الغربية لتقديم المعونات أكثر تعقيدًا وحِنكة، فقد أصبح الاختلاف الأيديولوجي عند الطرف الآخر عاملًا أقلّ أهمية في قرار الدعم. ونجد في غاية مكنمارا المعلنة في مساعدة هانوي مثالًا واضحًا على هذه النزعة نحو اللبرالية المستنيرة.

لكنّ ذلك لا يعني أنّ صنّاع القرار الغربيين لا يالون أبدًا باعتبارات التضامن. فالفرنسيون على وجه الخصوص لديهم استعداد كبير للتضامن الثقافي مع أولئك الذين يشتركون معهم في اللغة. جزءٌ من شرعية الاستعداد الفرنسي لمساعدة الرئيس موبوتو سيسي سيكو نبع من كون زائير ثاني أكبر دولة ناطقة بالفرنسية بعد فرنسا. كما أنّ استعداد فرنسا لتقديم الدعم إلى دول أخرى ناطقة بالفرنسية يُعدّ جانبًا من هذا التضامن الثقافي. أما المعونات البريطانية فلا تبرز فيها اعتبارات التضامن الثقافي، رغم أهمية العامل المتعلق بفكرة الكومنْولث كمبدأ منظِّم لبعض أولويات الدعم. أما تولُّه السويد بتنزانيا فهو متأثّر جزئيًّا أيضًا بقدرٍ من التضامن الأيديولوجي، إذْ إنّ كثيرًا من السويديين يرون في جوليوس نيريري سياسيًّا ديمقراطيًّا اجتماعيًّا من طراز فريد يسعى إلى ترسيخ مجتمعٍ مفعم بالقيم الإنسانية، على نحوٍ يشبه ما أنجزه السويديون أنفسهم. لكنّ السويد على أية حال لبرالية للغاية في تسامحها مع التعددية، وكثيرًا ما تقدّم المعونات لأسبابٍ تتعلّق بالإحسان أكثر مما تتعلّق بالتضامن.

في المجمل إذًا يمكننا القول إنّ المعونة الغربية تبلغ مستوى عاليًا من الإحسان والمصلحة الذاتية، لكنّها تتأثّر تأثرًا يسيرًا فقط بدوافع التضامن الثقافي والأيديولوجي. فماذا عن المعونة التي تقدّمها الدول الاشتراكية كالاتحاد السوفييتي وجمهورية ألمانيا الديمقراطية [الشرقية] وكوبا؟

تتضمّن المعونة الاشتراكية هي الأخرى عنصرًا قويًّا من المصلحة الشخصية، لكنّها على عكس المعونة الغربية لا تبلغ إلا مستوى يسيرًا من الإحسان. ويعود جزءٌ من

السبب في ذلك إلى انعدام الثقة في كون الإحسان حلًا ناجعًا لسوء توزيع الثروة. فبعض الأسباب التي ربما جعلت من الإحسان أمرًا مقبولًا جدًا لدى الرأسمالية أثارت ارتياب الاشتراكيين فيه. وبكل تأكيد فإنّ هذا سبب رئيس في كون المعونة الاقتصادية السوفييتية للعالم الثالث أصغر حجمًا بكثير من نظيرتها الغربية. كما أنّ هناك قلقًا اشتراكيًا من أن يكون الإحسانُ شكلًا من أشكال الصدقة التي تؤدي إلى نزع الراديكالية والاندماج في المؤسسة الحاكمة. وهكذا فإنّ المعونات الخارجية في المجال الاقتصادي لا بدّ أن تُقدَّم على نحوٍ لا يسمح لها بأن تكون عقبةً لظهور الحسّ الثوريّ بين العمّال. حين تُقدَّم المعونات الخارجية من دولة اشتراكية لا بدّ من التعامل معها بعناية خشيةَ أن تصبح أداة للوعي الزائف والرجعية.

في حين أنّ المعونة الاشتراكية لا تحقّق مستوى عاليًا في الإحسان، لأسبابٍ منطقية من المنظور الاشتراكي، إلا أنها تبلغ مبلغًا عاليًا في التضامن الأيديولوجي. فالمعونات تُقدَّم حسب الإمكان للدفع بـ«التغيير التقدّمي» وفقًا لمعايير أيديولوجية. وبطبيعة الحال اضطُرّت موسكو في بعض الأحيان إلى التساهل مع قمع الشيوعيين على يد الرئيس الراحل جمال عبدالناصر، واستمرّت في إغداق المعونات السوفييتية على مصر عبد الناصر. وهكذا يغلُب عنصر المصلحة الشخصية والأهداف السياسية العليا على اعتبارات التضامن الأيديولوجي مع اليساريين المصريين المضطَهَدين. ولكنْ بما أنّ سياسة المعونات لا تتحدّد أبدًا وفقًا لاعتبارٍ واحدٍ بعينه، فسنجد بالتأكيد حالات من التناقض والمفارقة. في المحصلة النهائية يتّضح أنّ الدفع بمصالح «القوى التقدمية» في دول العالم الثالث واحدٌ من التجليّات الكبرى لدوافع التضامن في المعونات الاشتراكية.

كانت المعونة الكوبيّة لإفريقيا ملتزمةً باعتبارات التضامن الأيديولوجي أكثر مما كانت عليه المعونة السوفييتية. فقد قدّمت موسكو معوناتها إلى أنواع مختلفة من الأنظمة الحاكمة، وبعضُها لا يمكن حتّى في شطحات الخيال اعتباره «تقدّميًا». كانت هناك مشروعات سوفييتية في دولٍ عديدة، من أوغندا إلى سيراليون، ومن موزمبيق حتى غانا. ونظرًا لأنّ الوجود الروسي في إفريقيا أكثر انتشارًا من وجود الكوبيين فقد أصبحت معوناتهم أكثر تعقيدًا من المعونة الكوبية التي تتجلّى فيها ثيمة التضامن الأيديولوجي. وللغرابة فإن هذا التضامن الأيديولوجيّ أكثر وضوحًا في حالة جمهورية ألمانيا الديمقراطية

التي جرت تعاملاتها الاقتصادية في إفريقيا بانتقاءٍ وبكفاءةٍ جمعتا بين اعتبارات المصلحة الشخصية واعتبارات «التضامن التقدّمي».

والمعونات التي أتت من منظّمة «الأوبك» كثيرًا ما تضمّنت عنصرًا واضحًا من التضامن الثقافي. فالأعضاء العرب في «الأوبك» يميلون إلى التأثّر باعتبارات التضامن مع العرب أولًا، ثم المسلمين، ثم دول العالم الثالث شريطةً أن يكون هناك ما يدلّ على تعاطفها عمومًا مع «القضية العربية».

أسماء الصناديق الداعمة ذاتها تشير إلى الدور الكبير للتضامن الثقافي. فهناك أولًا «الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية» الذي تأسس عام 1961م برأس مالٍ مُعلَن قدره 3.45 مليار دولار، وموارد إقراض احتمالية تُقدَّر بحوالي 11.5 مليار دولار، ويساعد في تمويل المشاريع التي تقترحها الحكومات العربية. وهناك أيضًا «الصندوق السعودي للتنمية» الذي تأسس عام 1974م برأس مال مُعلَن قدره 2.9 مليار دولار وموارد إقراض احتمالية تصل إلى المبلغ نفسه في الوقت الحالي [عام 1990م]. وعلى الرغم من أنّ العالم العربي ما يزال يحصل على معونات هذا الصندوق فإنّ توجّهه أوسع من توجّه الصندوق الكويتي. مثال على ذلك تقديم قرض قدره 35 مليون دولار لإنشاء ميناء في كوريا الجنوبية. وهناك أيضًا «صندوق أبوظبي للتنمية الاقتصادية العربية» الذي تأسس عام 1971م برأس مال مُعلَن قدره 512.8 مليون دولار، وموارد إقراض احتمالية تصل إلى حوالي 1.93 مليار دولار. وقد وسّع هذا الصندوق من مفهوم التضامن، إذْ إنه حتى عام 1974م كان يمنح القروض للدول العربية فقط، لكنّه الآن أصبح يدعم دولًا نامية أخرى في إفريقيا وآسيا وجميع الدول الإسلامية. مع ذلك فما يزال من غير المسموح له وفقًا لنظامه الأساسي تقديم القروض لدول أميركا اللاتينية[2].

فبحلول عام 1976م بدأت أوّل القروض للدول غير العربية بعد توقيع اتفاقيات مع بنجلاديش وماليزيا والهند ومالي وبضع دول أخرى. كما ازداد الدعم المقدّم لإفريقيا في عام 1977م تحديدًا، إذْ في ذلك العام بلغت نسبة القروض المقدّمة لإفريقيا السوداء (21.4٪)، والقروض المقدّمة للدول العربية الإفريقية (26.5٪). أما الدول العربية الأخرى خارج إفريقيا فحصلت على (37.8٪)، في حين حصلت الدول الآسيوية على (14.3٪). وهكذا تتجلّى أهمية مبدأ التضامن، مع اختلاف مستويات التضامن التي تهمّ

صنّاع القرار في أبوظبي. فعلى مدى ثلاث سنوات منذ عام 1974م حصلت الدول العربية على (71.7٪) من قروض أبوظبي، وجاءت بعدها الدول الإفريقية غير العربية بنسبة (10.9٪)، وأخيرًا الدول الآسيوية بنسبة (17.4٪). حريٌّ بالذكر أنّ هذا النمط استمر حتى الثمانينيات.

ثم هناك مؤسسات الإقراض متعدّدة الأطراف، حيث يتفاعل فيها مبدأ التضامن مرة أخرى مع مبدأ المصلحة الذاتية. ويُعدّ «الصندوق العربي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية» الصندوق الأقدم والأكبر والأنشط بين جميع مؤسسات التنمية متعددة الأطراف في العالم العربي، برأس مال مُعلَن قدره 1.3 مليار دولار، وموارد إقراض احتمالية تصل إلى 4.14 مليار دولار. كما أنه الصندوق الوحيد الذي يقدّم القروض للدول العربية حصريًا. غير أنه يوجد تضامن مع إفريقيا السوداء مؤخرًا من مؤسسات مالية عربية، ونخصّ بالذكر «البنك العربي للتنمية الاقتصادية»، ومقرّه الخرطوم. تأسس البنك عام 1974م برأس مال مُعلَن قدره 392.25 مليون دولار وإجمالي موارد إقراض احتمالية قدرها 1 مليار دولار، وهو الصندوق العربي الوحيد الذي يركّز جهوده بأكملها على إفريقيا. يقدّم هذا الصندوق القروض إذًا للدول الإفريقية غير العربية فقط، ما يجعله الصندوق العربي الوحيد الذي لا يقرض الدول العربية.

و«البنك الإسلامي للتنمية» مبني من الأساس على التضامن الديني. تأسس هذا البنك عام 1975م (ومقرّه في جدّة بالمملكة العربية السعودية) برأس مال مُعلَن قدره 2.4 مليار دولار مع موارد إقراض احتمالية تصل إلى المبلغ نفسه تقريبًا. وفي حالة هذا الصندوق تحديدًا فقد ضَعُف مبدأ المصلحة الشخصية نظرًا لحُكم الشريعة الإسلامية الذي يحرّم أخذ الفوائد. ولذلك فقد صِيغت معادلة لتغطية التكلفة الإدارية للقرض (تكاليف القرض)، غير أنه حتى هذا الشكل من التكلفة يقترب على نحوٍ غير مريح من «الربا» وفقًا للمسلمين الأكثر تقليديةً. وتمتدّ عضوية «البنك الإسلامي للتنمية» إلى إندونيسيا شرقًا والسنغال غربًا، بيد أنّ قوة التصويت على قرارات البنك تكون لصالح الدول الإسلامية التي تقدّم أكبر المساهمات.

ثمّة أساس آخر للتضامن يبديه «الصندوق الخاص للأوبك» الذي تأسس في فيينا برأس مال مُكتتب فيه قدره حوالي 1.6 مليار دولار. أما مبدأ التضامن المطبّق هنا

فهو التضامن مع العالم الثالث، مع وجود اعتبارات المصلحة الشخصية بسبب حاجة الأوبك إلى دعم العالم الثالث في أوقات المواجهات المحتملة مع الدول الغربية المستهلكة للنفط. يستمدّ الصندوق معظم موارده من الدول العربية، ويقدّم دعمًا لميزان المدفوعات إلى جانب قروض المشروعات إلى دول العالم الثالث، لكنه يطلب من الدول الحاصلة على القروض أن تنفق مبالغ مساوية من عملتها على مشروعات تنموية.

لقد أفضنا في مناقشة معونات الأوبك، جزئيًا لأنّ هذا النوع من المعونات يقدّم بعضًا من أوضح الأمثلة على تطبيق مبدأ التضامن في المعونات والقروض، بالمقارنة مع مبدأ الإحسان الصرف، أو المصلحة الشخصية الصرف. إنّ العوامل الثقافية مهمّة في تعريف أساس التضامن، سواء أكانت تلك العوامل دِينًا مشتركًا، أم لغةً مشتركة، أم أيديولوجيا مشتركة، أم حِسًّا طَبَقِيًّا مشتركًا عابرًا للحدود. لكنّ الثقافة تؤثّر أيضًا على المواقف المتعلقة بمسائل الإحسان، وتساعد في تكييف نظرة المرء إلى المصلحة الشخصية.

المحتوى الثقافي للمعونات

إلى جانب التأثير الثقافي في دوافع المعونات، هناك أيضًا مسألة الثقافة كما تتجسّد في المعونات ذاتها. ستتطرّق في هذا القسم أولًا إلى المعونات الثقافية المباشرة، ثم إلى المحتوى الثقافي في المعونات الاقتصادية، وأخيرًا إلى المحتوى الثقافي في المعونات العسكرية.

المعونات الثقافية المباشرة تبتغي إما تعزيز الضمان الثقافي، أو مَدّ هذا التضامن إلى مناطق جديدة. فمثلا، يُعد توفير نسخ مجانية من الكتاب المقدّس لدولةٍ مسيحية حالةً من تعزيز التضامن المسيحي، في حين أنّ توفير مثل هذه النسخ لدولةٍ لم تتحول بعدُ إلى المسيحية يُعدّ حالةً من المعونات المدفوعة بتوسّعية تبشيرية. والنُسَخ المجانيّة من القرآن التي يقدّمها العالم العربيّ مثلا إلى دولة إفريقية قد تهدف إلى تعزيز الوجود الإسلامي في تلك الدولة، أو مدّ ذلك الوجود إلى منطقة جديدة. كما أنّ التحويلات المالية لبناء المساجد ومدارس القرآن عادةً ما يكون حالةً من المعونات الثقافية المباشرة.

بيد أنّ هذه المعونات لا تكون دينيةً بالضرورة، بل على العكس غالبًا ما تكون غير دينية. وما ينبغي أخذه في الاعتبار هو أنّه كانت هناك معونات غير دينية قُدِّمت بدوافع دينية، كما في حالة المعونات التي قدّمها «المجلس العالمي للكنائس» إلى حركات التحرير في إفريقيا الجنوبية. كما توجد حالات لا يكون فيها الدافع دينيًّا فقط، بل إنّ

الغاية الأساسية من تقديم المعونات غير الدينية تكون نشر الدين. في زمنٍ مضى في إفريقيا كانت المستشفيات التبشيرية تقدّم خدمات طبية غير دينية، لكنّها كانت جزءًا من تلك الخطة الكبرى. وسوف نعود إلى هذه الموضوعات المتعلقة بتبعات المعونات في قسمٍ لاحق من هذا الفصل.

وما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ المعونات الثقافية في الأزمنة القريبة اشتملت على نسبةٍ من الأيديولوجيا العلمانية أكثر من العقيدة الدينية. فسفارات القوى العظمى الآن تحتوي على شكلٍ من أشكال الذراع الثقافي لترويج أفكارها وقِيَمها. ومن بين الدول الغربية بدأت فرنسا باكرًا في الدبلوماسية الثقافية، إذْ تشكّل معهد «آلاينس فرانسيز» عام 1884م*. والألمان أيضًا دخلوا مجال الدبلوماسية الثقافية في وقت مبكّر حين أسسوا «جمعيّة الهُويّة الألمانية في الخارج»؛ لترويج القومية الألمانية والدفاع عنها من خلال المدارس الأجنبية**. أما البريطانيون فكانوا في البدء متشكّكين في الدبلوماسية الثقافية، وظلّوا متشكّكين حول المصطلح نفسه رغم أنهم انخرطوا في أنشطته لبعض الوقت. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 1934م تأسس «المجلس البريطاني للعلاقات مع الدول الأخرى» بمبادرةٍ من وزارة الخارجية، وكان علامةً بارزة في مسيرة إدراك بريطانيا لقيمة الدعاية المنهجة لخدمة أهدافٍ دبلوماسية:

> المجلس البريطاني نفسُه أُنشئ كردّ فعلٍ على الدعاية الخبيثة التي كانت تبثّها الأنظمة الشمولية التي نشأت بعد معاهدة فرساي... عبر عرضٍ روائع الحضارة البريطانية في الماضي والحاضر، وُظِّفت الدعاية الثقافية لتوضيح أنّ المجتمع البريطاني ما يزال لديه الكثير مما يمكن أن يقدّمه للعالم. علاوة على ذلك فهذا العرض الثقافي لم يكن سوى عملية اتصالٍ جماهيري، محاولة للتأثير على الأجانب الذين كانوا في موقعٍ يسمح لهم بالتأثير على شعوبهم، وبذلك اتخذت المحاولة مسارًا غير مباشر. ومن هنا جاء التأكيد على النشاط الثقافي والتعليمي و«الفكري» كذلك[3].

* آلاينس فرانسيز (Alliance Française): مؤسسة فرنسية تُعنى بنشر اللغة والثقافة الفرنسيتين حول العالم، وقد بلغ عدد أفرعها عام 2014م 850 مركزًا في 137 دولة حول العالم. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

** جمعية الهُوية الألمانية في الخارج (Verein für das Deutschtum im Ausland): مؤسسة ألمانية تُعنى بحفظ الثقافة الألمانية وترويجها، تأسست عام 1881م في برلين. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

وفيما يتعلّق بالحكومات الاشتراكية فقد تضمّنت معوناتها الثقافية تقديم كتبٍ مدعومة لأساتذة الاشتراكية العظام، لا سيّما كارل ماركس وفريدْرِك إنجلز وفلاديمير لينين و(في بعض الحالات) ماو تسي تونج.

ثمّة شكل أكثر خفاءً من المعونات الثقافية يتمثّل في التعليم وتوفير المدرّسين. في معظم الدول الإفريقية تُعدّ مؤسسة الجامعة نفسها قطعةً مأخوذةً من الثقافة الغربية ونُقلت إلى مجتمع غريب عنها. فقد بدأت كثير من الجامعات الإفريقية ككيانات تابعة لمؤسسات أكاديمية غربية. هناك عدد من الجامعات في إفريقيا البريطانية سابقًا كانت في البدء برامج فرعية من جامعة لندن، وكانت فِعليًّا تمنح شهادات جامعة لندن. كما أنّ جامعة أو جامعتين في إفريقيا الفرنسية سابقًا ما تزال جزءًا من المنظومة الجامعية الفرنسية، جزئيًّا على الأقل. وجامعة لُوفنيوم في ما أصبح زائير حاليًا بدأت كبرنامج فرعي أو جامعة تابعة لجامعة لُوفن البلجيكية (وقد انضمّت لوفنيوم إلى جامعة زائير لاحقًا). بهذا المعنى تحديدًا كتبتُ عن الجامعات الإفريقية بوصفها جامعات تابعة لمؤسسات ثقافية متعددة القوميات في العالم الغربي[4].

هناك سياسات ثقافية تُطبّق في العالم الثالث قد تؤثر على درجة تقديم المعونات أو قبولها؛ فتغيير السياسة اللغوية في دولةٍ ما في العالم الثالث يؤثر كثيرًا في طبيعة الدعم الفنّي المقدّم لتلك الدولة. حين نُشرت اللغة السواحليّة في النظام التعليمي التنزاني قلّت أهمية المعلّمين الناطقين بالإنجليزية والقادمين من الخارج للتدريس في المدارس التنزانية. فالاعتمادُ اللغوي على الذات في تنزانيا تضمّن معه مزيدًا من الاعتماد التعليمي على الذات؛ ذلك أنّ تنزانيا أصبحت تبحث في داخل حدودها عن معلّمين متمكّنين وعارفين باللغة السواحلية.

أما ازدياد استخدام اللغة العربية في النظام التعليمي السوداني فلم يؤدّ بالضرورة إلى مزيدٍ من الاعتماد التعليمي على الذات، لكنّه غير موازين الجهات التي تقدّم الدعم الفني. ففي حين أنّ النظام التعليمي السابق كان يستوعب المعلّمين من المملكة المتحدة ودول أخرى ناطقة بالإنجليزية، أصبح الآن في حاجةٍ أكبر إلى المعلّمين من دول ناطقة بالعربية. كانت اللغة العربية مهمّة في السودان في كل الأحوال، لكنّ دورها ازداد الآن في مجال التعليم.

والمحتـوى الثقـافيّ في المعونـات لا يكون دائمًا عـلى نحو مباشر، ولا يجري دائـمًا في العملية التعليميـة. ففـي بعـض الأحيان قد يكون عنـصرًا واحـدًا في حزمةٍ من المعونـات التي هي في أساسـها اقتصاديـة. تتضمّـن بعض أنـواع المعونـات الاقتصادية أشـكالًا معيّنة مـن الإنتاج، وهـذه بدورهـا يمكن أن تكـون لها تبعات عـلى أنماط الاسـتهلاك. لكنّ مرحلةً مـن التثاقف ربـما تسبق تقديـم المعونـات الاقتصاديـة. فمثـلاً، المعونـات المقدّمـة لتطويـر قـدرة دولةٍ ما عـلى إنتـاج قُمصـان وبناطيـل غربيـة الطـراز (ومنهـا الجينـز الأميركـي)، كانـت مسبوقةً بانتصـار ثقافـة الـزيّ الغـربي في العـالم الحديـث عمومًـا. ربـما كانـت مقولـة «الزيّ كثـيرًا ما يُفصـح عـن صاحبه» صحيحـةً في أيام شكسـبير*، حين كان مـن الممكن تخمين جنسـية المرء أو طبقتـه الاجتماعيـة مـن ملبسـه، أما اليـوم، وكما رأينـا في الفصـل الخامس، فقد غـدا الزيّ الغـربي زيًّا شـبه عالميّ.

عـلى ضـوء هـذا التثاقـف المسبق فيـما يتعلّـق بالـزيّ في جميع أرجـاء العـالم الثالـث، فإنّ المعونـات التـي تدعـم إنتـاج الزيّ الغـربي للاسـتخدام المحـلي تتضمّـن مكوّنـات اقتصادية وثقافيـة أيضًـا، في بعـض الأحيـان قـد تسـاعد في تعزيـز الغـزو الثقافي الـذي بدأ سـابقًا.

أمـا العوامـل الثقافيـة في المعونـات العسـكرية فتتضمّـن عناصر تقانيـة ومهارات. نسـبةٌ طاغيـة مـن العتـاد العسـكري في العـالم الثالـث إمـا نتـاج التقانـة الغربيـة أو السـوفييتية، والمهـارات الموجّهـة لاسـتخدام ذلـك العتـاد أو صيانتـه مهـاراتٌ عـادةً مـا تتجـاوز أهميتها ذلـك السـلاح أو الأداة العسـكرية. فالمهـارات الفنيّـة مـن هـذا النوع جـزء مـن التقانة ومن الثقافـة. وبالتـالي فـإنّ التقانـة نفسـها يمكـن تعريفهـا بأنها علـم تطبيقـي يُسـتخدم من أجل تحقيـق غايـات ثقافيـة معيّنـة. والتقانـة العسـكرية المنقولـة مـن العـالم الغـربي أو الاتحـاد السـوفييتي إلى منطقـة مثـل إفريقيـا شـكلٌ مـن ثقافـة القتـال، والتـي تختلـف اختلافًـا كبيرًا عـن تقاليـد المحاربين الموجـودة في العديد من تلـك المجتمعات الإفريقيـة. صحيح أنّ بعض الجوانـب مـن تقاليـد القتـال الأصليـة تظلّ مسـتمرة على الرغـم من اخـتراق التقانـة القتالية الغربيـة، بيـد أنّ الواضـح هـو وجـود صراع ثقافـةٍ في التعامـلات التـي تتنـوّع مـا بـين تجارة السـلاح إلى التدريـب العسـكري[5].

---

* اقتبـاس مـن مسرحيـة هاملت لشكسـبير (الفصـل الأول، المشـهد الثالـث)، والترجمـة العربيـة لجبرا إبراهيـم جبرا: وليـم شكسـبير. المآسي الكبرى: هاملـت، عُطيـل، الملـك لـير، ماكبـث. ط2. بـيروت: المؤسسـة العربية للدراسـات، 2000م، ص52. (المترجـم).

القيود الثقافية على المعونات

الثقافة لا تؤدّي دورًا في دوافع تقديم المعونات أو استلامها فحسب، بل أيضًا في منع ذلك كلّه. سننظر أولًا في القيود على تقديم المعونات، ثم نتطرق إلى القيود على الاستعداد لطلب المعونات أو استلامها، وأخيرًا نناقش القيود على قدرة الدولة في استيعاب المعونات أو استخدامها استخدامًا فاعلًا حين تُمنحها.

فيما يتعلق بالقيود على تقديم المعونات، فقد تعود هذه أحيانًا إلى عوامل سلبية مثل غياب تقاليد الإحسان، أو غياب أساس للتضامن بين الواهب والموهوب. ومن العوامل الجوهرية أيضًا غياب بنية أساسية لازمة لتقييم المشروعات والمقترحات المقدَّمة. فأبوظبي مثلًا تجد صعوبة في الاختيار ما بين مشروع طريق في بنجلاديش أو نظام ريّ مُقتَرح في ماليزيا أو صناعة جديدة في بوروندي أو مدارس جديدة في أوغندا. أحد الحلول للتغلّب على هذه المشكلة هو الميل إلى مجال معيّن. وفي الواقع فإنّ أبوظبي تميل إلى تفضيل المشروعات الصناعية على مشروعات البنية الأساسية أو الخدمات الاجتماعية، إذْ لا تملك أبوظبي القدرة الإدارية والمهارة اللازمة لإجراء تقييمٍ منهجيّ لقابلية النجاح والاتساق وجدوى التكلفة وحجم التنمية الموعودة للعديد من المشروعات التي تُقدَّم إليها.

في العالم الغربي ثمة قيد على تقديم المعونات، يتمثّل في السياسات الانتخابية. فالثقافة السياسية تهتمّ جدًّا بحجم الشعبية شهرًا بعد شهر، وكثيرًا ما تكون المعونات الأجنبية أمرًا غير جاذب لأصوات الناخبين. أضف إلى ذلك الدور القويّ لمبدأ التبادل في أخلاقيات الرأسمالية. ففي حين أنّ الثقافة اللبرالية قد تدافع بشدّة عن غريزة الإحسان، إلا أنها في الجهة الأخرى تفضّل تعظيم المكاسب. وهذا العامل الثاني في الثقافة اللبرالية حين يمتزج بأهواء السياسة الانتخابية يُفضي إلى تناقضات المعونات المشروطة. فكثير من عمليات نقل رأس المال إلى الدول النامية يصبّ في فائدة الواهب أكثر من الموهوب، إذْ تُفرض الشروط على الموهوب، وتُصاغ لتعظيم مكاسب الدول المتبرّعة.

ومثلما ينتهي الأمر ببعض الدول المتبرّعة إلى تقديم معونة أقل بكثير من قدرتها، فهناك عديد من الدول التي كثيرًا ما تحجم عن طلب أشكال معينة من المعونة، أو تحجم عن استيعابها. والإحجام عن استلام المعونة قد يكون جزءًا من اكتفاء ذاتي ثقافي عام في المجتمع. فالعزلة الاختيارية لبورما حتى وقتٍ قريب نسبيًّا كان حالة من

الانسحاب الأيديولوجي والثقافي، وكلاهما أفضى إلى قلة العلاقات الاقتصادية مع الآخرين. والصين في عهد ماو تسي تونغ سعت بعد قطيعتها مع الاتحاد السوفييتي إلى الاكتفاء الذاتي على نحوٍ تضمّن اكتفاء ذاتيًّا ثقافيًّا واقتصاديًّا.

بيد أنّ الأمر الأكثر شيوعًا في دول العالم الثالث ليس الإحجام عن طلب المعونة أو قبولها بقدر ما هو العجز عن التعامل الصحيح مع المعونة المقدَّمة. وفي بعض الأحيان قد يعود ذلك إلى غياب ثقافة التشوُّف للمستقبل. مثل هذه الثقافة تفضّل الادّخار للغد حتى وإن تضمّن ذلك التضحية باليوم. فكثيرٌ من المجتمعات التقليدية -بطبعها تقريبًا- ثقافاتُ حنينٍ، لا ثقافات تَشَوُّف. تُثمّن هذه المجتمعات العُرْفَ والتقاليدَ والسَّلَف، بدلًا من الاستعداد لما سيأتي بعد الغد. وثقافاتُ الحنين بعيدةٌ كذلك عن التعامل مع الوقت كسلعةٍ ثمينة، فالأشياء تسير ببطء، وببطء شديدٍ غالبًا. والثقافات التي تحبّ السَّلَفَ تميل إلى حبّ ذوي القُربى عمومًا؛ إذْ لا يقتصرُ التبجيلُ على الجدّ الأكبر فحسب، بل يمتدّ إلى أجداد الأجداد، والأطفال، والأحفاد، وأحفاد الأحفاد. وهذا الشكل من التضامن القُرْبَويّ له تأثيراتٌ على إمكانات التطوّر.

الثقافات ذات التضامن القُرْبَويّ الواضح تستبدلُ دافع الوَجَاهة بدافع الفائدة في بواعث سلوكياتها. فدوافع الفائدة المعهودة تسعى إلى تشجيع رائد الأعمال على الاستثمار مع تقليل الاستهلاك، أما دافع الوجاهة فينمّي الأبّهة الاجتماعية والاستهلاك الصارخ بوصفهما جزءًا من الصراع على المكانة الاجتماعية. وفي بعض الأحيان تكون المكانة هذه بين أقرباء المرء نفسه. كما أنّ المكانة قد تؤدي أيضًا إلى مزيج من الإحسان والتضامن مع الأعضاء الفقراء في عائلة المرء الكبيرة. ولكن في حين أنّ توزيع الثروة الجديدة قد يكون أحيانًا أمرًا مثيرًا للإعجاب بمعايير الإحسان والتضامن، إلا أنه يُعدُّ سلبيًّا بمعايير الإنتاجية والفعاليّة.

الشروط والقواعد الثقافية للمعونات

إنّ القواعد التي يُفترض أن تحكم علاقات المعونة كثيرًا ما تكون نسبيةً من ثقافةٍ لأخرى. حين تولّى جِمي كارتر رئاسة الولايات المتحدة غدت مسألة حقوق الإنسان عاملًا مهيمنًا في سياسة المعونات الأميركية. وحقوق الإنسان كثيرًا ما تكون نسبيةً من

ثقافةٍ لأخرى، ويمكن طبعًا أن تصبح شكلًا من الامبريالية الأخلاقية حين تدفع بلدًا قويًا إلى استخدام العقوبات لتغيير القِيَم في الدول الضعيفة.

فالموقف الأخلاقي البريطاني القديم الذي تمثّل في «السلام البريطاني»* كان يوجّه أصابع الاتهام إلى المجتمعات الضعيفة، ويوبّخها على عجزها عن حِفظ السِلم والقانون والنظام، ثم يفرض عليها وجودًا بريطانيًا لتحقيق خَيرٍ أخلاقي مزعوم. أما حملة كارتر الحقوقية فلم تكن امبرياليةَ اختراقٍ تهدّد بالتدخّل إن لم يُحسن الآخرون التصرف، بقدر ما كانت امبرياليةَ انسحابٍ تهدّد برفع اليد لو استمرّت تلك الدول في جنوحها. وهكذا كانت إدارة كارتر تُحذّر دول العالم الثالث من مغبّة التمادي في القمع، وإلا فسوف تسحب أميركا مشروعاتها الإنمائية وتوقف مدّها بالدولارات.

في الواقع ليست جميع حقوق الإنسان نسبيّة من ثقافة لأخرى. ودعونا نوضّح هذا الأمر بمثال المتّهم الذي ينتهي به الأمر في السجن. لا يختلف اثنان على أنّ المحاكمات بهيئة المحلّفين مبدأ نِسبيّ، ويقتصر غالبًا على الدول ذات التقاليد الأنجلوسكسونية أو تلك التي تأثّرت بها. أما مبدأ أنّ المتّهم لا ينبغي أن يُعاقب قبل حصوله على محاكمة عادلة فهو مبدأ أقلّ محدودية. تنصّ التقاليد الأنجلوسكسونية على أنّ نظام المحلَّفين طريقة واحدة لضمان العدل، ولكن قد تكون هناك أكثر من طريقة. وأما ما يحدث للمتهم بعد إدانته وإدخاله السجن فمحلٌّ اختلاف. معظم ثقافات العالم الثالث قد ترى أنّ تعذيب السجناء أمر غير جائز أخلاقيًا إلا في ظروف استثنائية، في حين أنّ الفكر اللبرالي المعاصر يصرّ على أنّ التعذيب غير جائز تحت أية ظروف. وسلوك حكومات العالم الثالث لا يتعارض مع الفكر اللبرالي فحسب بل يتعارض أيضًا مع مجتمعات تلك الحكومات؛ فقد يصل القمع في دول العالم الثالث إلى مستويات لا يمكن الدفاع عنها تحت أي منظومة قِيَمية، ولا حتى منظومتها. وما يعنيه هذا كلّه هو أنّ مبدأ المحاكمة بالمحلَّفين نسبيّ بالتأكيد، إلا أنّ مبدأ احترام جسد السجين وعدم تعذيبه أقرب إلى القبول العالمي.

أما عن تقييد المعونة بتحقيق حاجات الإنسان الأساسية فهو أمرٌ أكثر عالمية من حقوق الإنسان السياسية. إذْ إنّ الحاجة إلى الغذاء والماء النظيف والصحة والمرافق الطبية

---

* «السلامُ البريطاني (Pax Britannica) هو الفترة التي ساد فيها السلام النسبيّ في أوروبا والعالم (1815-1914م) وتمكّنت الامبراطورية البريطانية من أن تصبح قوة عالمية مُهيمنة وتزعم لنفسها دور الشرطيّ العالميّ». (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

حاجـة عالميّـة بـين جميع البـشر إلى درجـةٍ لا تجعل منها أساسًـا نسـبيًّا للمعونات، بقدر نسـبية الحاجـة إلى الحرية السياسـية.

التبعات الثقافية للمعونة

وأخـيرًا دعونـا ننظـر في العواقـب العامـة لتقديـم المعونـة. هنـاك مثـلًا المعضلـة القائمة بـين التبعيـة الثقافيـة والاعتـماد الثقافي عـلى الذات. فبعـض أشـكال المعونـة -وإنْ لم تكن في أساسـها ثقافيـة- لهـا عواقب تزيد مـن تبعيّـة الدولة التـي تأخذ المعونـة إلى الدولـة المتبرّعة، وتقلّـل مـن إمكانـات الدولة الأولى في الحفـاظ على أصالتهـا. وثمة علاقة جدليـة أخرى بين التنميـة الوطنيـة والتخلّص من الاسـتعمار، فالسـعي إلى التنمية الوطنيـة في دول العالم الثالث قـد يقلّل مـن سرعتهـا في التخلص من الاسـتعمار.

هنـاك أيضـا تبعـات تتعلّـق بالتحيّـز الحَـضَريّ في التنميـة، وهـذا التحيّـز عادةً مـا يكون لعنـة اقتصاديـة، لكنّـه قـد يكـون مكسـبًا ثقافيًـا. فـإنْ كان التحيّز الحـضري يسـتتبع الإبطاء في تغريـب الريـف بسـبب تفضيـل المراكز الحضريـة في المشروعـات التنموية، فسـوف يؤدي ذلـك إلى بقـاء الثقافـة المحليـة (وقد يكـون ذلـك إيجابيًّا أو سـلبيًّا). مـن الجانب السـلبي أنّه قـد تكـون الثقافـة الريفيـة في كل الأحـوال ثقافـة فقـرٍ وعـوَز، ومـن الجانب الإيجـابي أنه قد يكـون جـزء كبـير مـن الريـف مسـتودعًا للأصالـة والتفـرّد في مجتمـع مـا. وهكـذا إن كان بالإمـكان تأجيـل «التحديـث» في الريـف لجيـلٍ أو جيلـين، فيمكـن أن يقـدّم هـذا فرصـة أفضـل للمجتمـع لاختيـار مسـارٍ «تحديثيّ» لا ينبنـي كثـيرًا عـلى «التغريب»[6].

وثمـة علاقـة جدلية أخـرى بين الأنـماط المرتكزة عـلى رأس المال، والأنـماط المرتكزة على العمـل في المعونـات والاسـتثمارات. فالنمـط الأول يتطلّـب كثافـةً في المهـارات، مـا يسـاعد في نـشر التكنوقراطيـة والنخبويّـة، وهـذا قـد يكـون تعديـلًا ثقافيًـا كبـيرًا في المجتمـع. أمـا النمـط الثـاني الـذي يرتكـز على اسـتخدام العمـل فقد يسـاعد في دمقرطـة الحداثـة؛ إذْ يدفع بمزيـدٍ مـن النـاس إلى القطـاع الحديث مـن الإنتاج ويزيـد من المشـاركة الاقتصاديـة الفاعلة في المجتمع.

مـع ذلـك، ونظـرًا لأنّ الحداثـة ما تـزال تعتمدُ اعتـمادًا كبيرًا عـلى الغرب، فيمكـن القول إنّ المشروعـات المرتكـزة عـلى العمل جـزءٌ من عملية نـشر التغريب، في حـين أنّ المشروعات المرتكـزة عـلى رأس المال تسـاعد في تركيـز التأثير التقنـي الغربي بين نخبـةٍ صغيرة.

ومـن التبعـات أيضًـا مـا يتعلّـق بالترتيـب الطبقـي، فنحنُ هنـا لا ننظـر فقـط إلى التمييز الثنائـي الضيّـق بـين النخبـة والجمـوع، وإنـما ننظـر كذلـك في القضايـا التـي تحـدّد مـن هي النخبـة ومـن أيـن تسـتقي امتيازاتهـا وقوّتها. ففـي إفريقيا يسـاعد التعليـم الغربي عـلى إعادة تعريـف مفهـوم الطبقة نفسـه.

كانـت هنـاك نقلـة مـن تعريـف الطبقـة على أسـاس من يملـك مـاذا، إلى وصـف الطبقة عـلى أسـاس مـن يعـرف مـاذا. لقـد تحصّـل الأفارقـة ذوو التعليـم الغـربي عـلى مسـتويات مـن التأثـير والنفـوذ في مجتمعهـم بـما لا يتناسـب عـلى الإطـلاق مـع أعدادهـم أو قيمتهـم في المجتمـع. هنـاك جيـل كامـل مـن المثقّفـين الفُصحـاء الذيـن انتقلـوا إلى مناصـب عليا في منظوماتهـم السياسـية، فأفارقـةٌ مثل كوامـي نكروما وجوليـوس نيريري ونامـدي أزيكيوي وليوبولـد سـنجور، والموجـة الأولى مـن رمـوز الاسـتقلال السياسـية وصلوا إلى مـا وصلوا إليـه جزئيًّا بسـبب مهاراتهم الخطابيـة والكتابية التي حصلـوا عليها من أسـاتذتهم الأجانب. كـما سـاعد التعليـم الغـربي في إنتـاج مسـتويات ثانويـة مـن النخـب، مـن البيروقراطيـين كالأوغنـدي فرانـك كاليمـوزو إلى الأكاديميـين مثـل كاتـب هذه السـطور القادم مـن كينيا. وترتبـط الفـرص التي حصلـت عليها هذه الفئـة للتأثير والسـلطة في بعض الأحيـان ارتباطًا وثيقًـا بتبعـات الغـزو الثقـافي. والمعونات الأجنبيـة التي تعزّز هـذا الوضع أو تحافـظ عليه لها تبعـات كبـيرة على تشـكّل الطبقـات والدفـاع عنها.

مـن الجهـة الأخـرى فـإنّ التقانة العسـكرية حـين مُنحـت لمجتمع نـامٍ أفضـت إلى إعادة الترتيـب الطبقـي. فصعود الجنود في إفريقيا الحديثة حين اسـتولوا على السـلطة في الانقلابات العسـكرية المتعاقبـة يُعـدّ واحدًا مـن التبعات السياسـية للاختـراق التقاني الغـربي. في مجتمعٍ متأخّـر تقانيًـا كأوغنـدا مثـلا، مـن المرجّـح أن تبقى السـلطة لدى مـن يتحكمون في وسـائل التدمـير، لا عنـد مـن يملكـون وسـائل الإنتـاج. لذلـك فـإنّ دخـول الأسـلحة الحديثـة في مجتمعـات تُعـدّ مـا قبـل حديثة سـاعد على خلـق أهرام جديـدة من السـلطة، وقـد كان ذلك إلى حـدٍ مـا عـلى حسـاب طبقة المثقفـين، لا سـيّما في إفريقيا مـا بعد الاسـتعمار. ففـي حين أنّ أولئـك الذيـن تشرّبـوا الثقافـة الغربية كانـوا في البدء هـم المسـتفيدين من انتقال السـلطة من الحـكّام الامبرياليـين، إلا أنّ أولئك الذين ورثوا الأسـلحة العسـكرية الغربيـة لاحقًا قوّضوا مؤهـلات الطبقـة المثقفـة. كثـير مـن الجنـود لم يحصلوا عـلى تدريـب جيّـد بالمعايـير الغربية،

وغالبًا ما كانت وحداتهم العسكرية غير منظّمة، فسقطت أجزاء كبيرة من إفريقيا تحت سلطة اللومبنميليتاريا[67]*.

الخلاصة

المعونات ليست سوى نسبة صغيرة من تدفّق رأس المال في العالم، وحتى الدول الأكثر ثراءً ما تزال تخصّص نسبةً ضئيلة من إجمالي إنتاجها القومي للمعونات. بيد أنّ ما يهمّنا في هذا الفصل ليس حجم المعونات بقدر التفاعل بينها وبين الثقافة. وقد سعينا إلى توضيح كيف أنّ الثقافة تحدّد الدوافع لتقديم المعونات وللرغبة في الحصول عليها. كما بحثنا في المحتوى الثقافي الفعلي لأشكالٍ مختلفة من المعونات، تتنوّع ما بين المشروعات الثقافية المباشرة التي تتضمّن تدريس اللغة الفرنسية مثلًا أو نشر الإسلام، إلى المشروعات الثقافية غير المباشرة التي تجسّد ثقافةَ صناعةٍ ما أو مؤسسة عسكريةٍ ما.

كما تؤدي الثقافة دورًا في إعاقة المعونات، إذْ تُصبح الدولة الواهبة في بعض الأحيان أقل رغبة في تقديم المعونة بسبب عوامل معيارية، أو لأنّ الدولة التي تستلم المعونة تغدو عاجزة عن استيعاب المعونة؛ نظرًا لأنّ المجتمع ما يزال يعيش على الحنين والتقاليد بدلًا من أن يحفّزه التشوُّف إلى المستقبل.

تتضمّن قواعد المعونات وشروطها كذلك مقتضيات ثقافية، وكما رأينا فإنّ هناك عناصر من النسبية الأخلاقية في معايير تقديم المعونات تتخذ من حقوق الإنسان أساسًا لها، بيد أنها تكتسب مزيدًا من العالمية بالمعايير التي تتأسس على حاجات الإنسان الأساسية.

وانتهينا إلى الحديث عن تبعات المعونات، وقلنا إنّ مشكلات التبعية والاعتماد على الذات والتنمية في مقابل التخلص من الاستعمار عادةً ما تشكّل جزءًا محوريًّا من العلاقة الجدلية. كما أنّ التحيّز الحضَري يُعدّ لعنة اقتصادية لكنه في الوقت نفسه مكسب ثقافي بما أنه يهدّئ من سرعة التغريب الثقافي. أشرنا كذلك إلى أنّ المشروعات المرتكزة على رأس المال في مقابل تلك المرتكزة على العمل لها تضمينات ثقافية تتنوّع ما بين نشر

---

* تنويع على مصطلح «لومبنبرولتاريا» (Lumpenproletariat) في الفكر الماركسي، والذي يُقصد به المستوى الأدنى من طبقة العمّال في المجتمع، وهم غير أكفاء وغير منظّمين ولا يملكون وعيًا طبقيًّا يؤهلهم للاشتراك مع طبقة البروليتاريا في الثورة. واللومبنميليتاريا هو النظير العسكري لذلك المصطلح. (المترجم).

التكنوقراطية إلى دمقرطة الحداثة. أما عن الترتيب الطبقي وعلاقته بالثقافة والمعونات، فذلك يرتبط جزئيًا بما يفعله الغزو الثقافي من خلق طبقات اجتماعية جديدة، وجزئيًا بتبعات الاختراق التقاني.

المعونة في حدّ ذاتها قيمة، والثقافة عبارة عن منظومة من القيم والتصوّرات وأنماط التفاعل. ولأنّ المعونة في حدّ ذاتها مفهوم معياري، ينبغي تقييمها على أساس إطار معياري أشمل. ولذلك فإنّ هذا المقال عبارة عن استكشاف للعواقب الثقافية التي تنتج عن التعاملات بين الدولة المتبرعة والدولة التي تستلم المعونة، بين الدولة الثريّة والدولة المحتاجة، بين منظومات اجتماعية-ثقافية مختلفة.

إلحاق: 1978-1989م

توسّع «الصندوق الخاص للأوبك» توسّعًا كبيرًا وما يزال يؤدي دورًا رئيسًا في بناء التضامن بين دول العالم الثالث، وذلك بتنمية اقتصاداتها. زادت موارد الصندوق في سنواته العشر الأولى (1976-1986م) من 800 مليون جنيه استرليني إلى 4 مليار جنيه، وبحلول عام 1986م قدّم الصندوق دعمًا لثلاث وثمانين دولة من غير دول الأوبك، مع التركيز على المشروعات الإنمائية في المناطق الريفية والوصول إلى «الأشدّ فقرًا». وقد دعم الصندوق مشروعات مبتكرة وناجحة في مجالات الزراعة والتعليم التقني والصحة. كما ساعدت عدة قروض من الصندوق في حل مشكلات ميزان المدفوعات لعدة دول. وقد وضع الصندوق استراتيجية معونات خاصة به لدول جنوب الصحراء الإفريقية في عهد الأمينين العامّين للصندوق: الدكتور إبراهيم شحاتة (من مصر)، والدكتور سيد عبد الله (من نيجيريا). حقق الصندوق استدامةً ذاتية ولم يعانِ من انهيار أسعار النفط منذ عام 1985م، ولذلك لن يكون في حاجة إلى تعويض نقص الميزانية من الدول الأعضاء إلى القرن الحادي والعشرين.

وما تزال معونات صندوق الأوبك تُبدي مبدأ التضامن لا الإحسان أو المصلحة الشخصية. أما سياسات المعونات والقروض التي تقدّمها حكومات الدول الغربية الكبرى، فقد ظلّت تزداد في اعتمادها على مبدأ المصلحة الشخصية في العقد الماضي أو نحو ذلك.

في الولايات المتحدة لم تكتف إدارة رونلد ريجن الجمهورية منذ عام 1981م بالتخلي عن سياسة حقوق الإنسان التي وضعها جِمي كارتر، بل تخلّت كذلك عن التزامه بـ«النظام الاقتصادي العالمي الجديد». لقد نظر ريجن إلى المعونة الأجنبية بمنظور زيادة الأمن القومي الأميركي، وليس من منظور زيادة المعونات الاقتصادية لدول العالم الثالث. لذلك زاد ريجن من دعم موازين المدفوعات والدعم العسكري لحلفاء أميركا الداعمين للغرب في أميركا اللاتينية وإفريقيا وآسيا. وفي عام 1986م قُطعت المساهمات الحكومية الأميركية عن المعونات الغذائية لإفريقيا. لم تكن الدول التي تعاني الجوع في الساحل أو وسط إفريقيا تدور في الفلك الأميركي، كما لم تشكّل قيمة عسكرية للولايات المتحدة. في عهد ريجن قلّلت الولايات المتحدة من المعونات متعددة الأطراف، وزادت من المعونات الثنائية من مصدر واحد، ما سهّل عليها التلاعب في المعونات لتحقيق أغراض سياسية وعسكرية.

أطلق وزير المالية الأميركي جيمس بيكر في تشرين الأول/ أكتوبر 1985م خطة للمساعدة في إنقاذ الدول المدينة في أميركا اللاتينية، عبر زيادة القروض المقدّمة من صندوق النقد الدولي، والتخطيط الإنمائي طويل الأمد من البنك الدولي. بيد أنّ خطة بيكر لم تكن معنية فعلًا بإنهاء الفقر العالمي، وإنما كانت تهدف أساسًا إلى تفادي الثورة الاجتماعية والسياسية في الدول الواقعة جنوبَ نهر ريو جراندي.

تصادفت إدارة ريجن مع فترة مارجرت ثاتشر في بريطانيا، فساعد ذلك في فشل أعمال «لجنة برانت» ومقترحاتها للتنمية العالمية. في أواخر السبعينيات ترأس المستشار الألماني السابق وِلي برانت «اللجنة المستقلة لقضايا التنمية الدولية»، باقتراح من رئيس البنك الدولي روبرت مكنمارا. وقد شملت اللجنة أيضًا خبراء وسياسيين كبارًا من دولٍ عديدة اشتراكية ورأسمالية، فقيرة وثريّة. قدّمت اللجنة في عام 1980م تقريرها شمال-جنوب: برنامج للبقاء (ويُعرف بتقرير برانت). حثّ التقرير على إنشاء برنامج طارئ لمساعدة أشدّ الدول فقرًا في العالم، لا سيّما في إدارة الماء والتربة والرعاية الصحية والطاقة الشمسية واستكشاف النفط والمعادن والبنية الأساسية للصناعات والنقل. كما دعا التقرير إلى القضاء على الجوع وسوء التغذية عبر زيادة المعونات الغذائية وإنتاج الغذاء، وذلك عبر إقامة الأبحاث الزراعية وإصلاح الأراضي. اقترح التقرير كذلك:

(1) تحويل الموارد المالية والمهارات من إنتاج السلاح إلى الحاجات السلمية، (2) وتغيير نمط التجارة العالمية بما يمكّن الدول النامية من الإسهام على نحوٍ أكبر في تصنيع سلعها وتسويقها وتوزيعها، (3) وزيادة المعونات الدولية سواء أجاء التمويل من الحكومات أم المؤسسات المالية الدولية أم المؤسسات المالية الخاصة، (4) وتعزيز نظام الأمم المتحدة بهيئة استشارية عالية المستوى تتابع عمل مختلف المنظمات وتشرف على صندوق تنمية عالمي ينشر الثروة من الدول الثرية إلى الدول الفقيرة.

ودعا تقرير برانت أيضًا إلى عقد قمة لزعماء العالم كي يتّخذوا قرارات للتعامل مع أزمة التنمية العالمية. وقد انعقدت هذه القمة في كانكُون بالمكسيك في تشرين الأول/ أكتوبر 1981م، إلا أنّها فشلت فشلًا ذريعًا؛ وذلك لأنّ ريجن وثاتشر كانا معارضَين لجميع الزعماء الآخرين تقريبًا برفضهما المستمر للمقترحات الرئيسة في تقرير برانت، والتي لم تكن من ضمن برنامج العمل الرسمي، لكنها أُثيرت مرارًا من إنديرا غاندي والوفد الجزائري. كان رأي ريجن وثاتشر هو أنّ مكافحة التضخّم في العالم الأول كان أهمّ من التنمية في العالم الثالث، وأنّ هذه التنمية في كل الأحوال لا يمكن أن تتحقق إلا عبر مزيد من التجارة الحرة وزيادة الاستثمارات الغربية الخاصة، وبأنّ قوى السوق هي التي توفّر الازدهار الاقتصادي، لا الأنظمة التي تضعها الدول.

وبعد مرور عامين على مؤتمر كانكون، ومع الظروف الاقتصادية العالمية المتفاقمة وغياب التعاون العالمي، اضطُرّت لجنة برانت إلى إعداد تقرير جديدٍ بعنوان **الأزمة المشتركة، الشمال-الجنوب: التعاون لإنقاذ العالم** (1983م). دعا التقرير إلى اتخاذ الخطوات اللازمة في مجالات المال والتجارة والغذاء والطاقة لتفادي انهيار الاقتصاد، ولإنعاش الاقتصاد العالمي.

أُعيد انتخاب رئيسة الوزراء ثاتشر (عام 1983م) والرئيس ريجن (في 1984م)، ومرة أخرى تجاهلت الحكومات الغربية الكبيرة أعمال لجنة برانت. وفيما يشبه اليأس كرّر برانت مقترحاته وحججه في كتابه **التسلّح العالمي والجوع العالمي** الذي صدر عام 1986م، غير أنّ تقرير برانت الأصلي كان قد مات فعليًّا.

ومع كل ذلك فقد جاء اقتطاع آخر في ميزانية المعونات البريطانية الخارجية في 1986م، مع زيادة في المعونات الأميركية ولكن باقتطاعٍ في المعونات الإنمائية. وفي عهد

مارجرت ثاتشر هبطت المعونات البريطانية الرسمية من 0.52 في المائة من إجمالي الناتج القومي في عام 1979م (حيث تولّت السلطة أول مرة) إلى 0.33 في المائة عام 1984م ثم 0.28 في المائة عام 1987م. لم تؤدِّ ثقافة الإحسان دورًا يُذكر في سياسات المعونات الخارجية عند ثاتشر التي اعتبرت المعونات فرعًا من التجارة، مع ازدياد نسبة المعونات البريطانية المشروطة بشراء الصادرات البريطانية.

الهوامش

1. يناقش هذا الفصل المعونات بمعناها الأشمل، ولا يقتصر على التعريف المعتاد للمعونة على أنها «الدعم الإنمائي الرسمي».

2. هذا القسم المتعلّق بمعونات الأوبك يعتمد على المعلومات الواردة في:

John Law, *Arab Aid: Who Gets it, for What and How* (New York: Chase World Information, 1978).

3. Philip M. Taylor (University of Leeds), 'Cultural Diplomacy and the British Council 1934-1939' (mimeo).

وهذا المقال مبنيّ على قسمٍ من أطروحة الدكتوراة التي يعتزم المؤلف تقديمها في جامعة ليدز:
The Projection of Britain: British Overseas Publicity and Propaganda 1914-1949, With Particular Reference to the Work of the News Department of the Foreign Office'
.

وانظر أيضًا:

R. McMurray and M. Lee, *The Cultural Approach: Another Way in International Relations* (Chapel Hill, 1947).

4. أدين لفيليب تيلر (Philip M. Taylor) على ما قدّمه لي من إرشاد حول المصادر المتعلقة بهذه المسألة، وكذلك على منحي نسخة من مقالته حول دور المجلس البريطاني.

5. انظر:

Mazrui, 'The African University as a Multinational Corporation. Comparative Problems of Penetration and Dependance', *Harvard Educational Review*, Vol. 45, No. 2, Spring 1975.

وثمة نسخة من هذه الورقة في سلسلة (Occasional Papers of the Institute of Development Studies) بجامعة سَسِكس البريطانية. وانظر أيضًا:

Mazrui, *Political Values and the Educated Class in Africa* (London: Heinemann Educational Books and Berkeley: University of California Press, 1978).

6. للاطلاع على مجموعة من المقالات التي كتبها مؤلفون مختلفون حول هذه الجوانب من الثقافة القتالية، انظر:

Mazrui (ed.), *The Warrior Tradition in Modern Africa* (Leiden: E.J. Brill, 1977).

7. للاطلاع على دراسة شاملة ممتازة للتحيّز الحضري في التنمية، انظر:

Michael Lipton, *Why Poor People Stay Poor: The Urban Bias in World Development* (Temple Smith, 1977).

8. يوجد نقاش مستفيض لهذا المفهوم في:

Ali A. Mazrui, 'The Lumpen Proletariat and the Lumpen Militariat: African Soldiers as a New Political Class', *Political Studies*, Vol. 21, No. 1, March 1973, pp. 1-12.

وهذا المقال يشكّل أساسًا لفصلٍ آخر من كتاب:

Mazrui, *Soldiers and Kinsmen in Uganda: The Making of a Military Ethnocracy* (Sage, 1975).

12

تغيير الحرّاس

من الهندوس إلى المسلمين

لعلّه يمكننا اختزال أهمّ الحركات ما بعد الاستعمارية في العالم الثالث إلى نضالَين اثنين: الأول هو حركة الجنوب لإيجاد علاقة عسكرية مناسبة مع الدول الصناعية الشمالية، والثاني هو حركة الجنوب لإيجاد علاقة اقتصادية مناسبة مع تلك الدول نفسها. وقد تنوّع المسعى الأول ما بين أساليب التحرّر المناهض للاستعمار إلى مبدأ عدم الانحياز، ومن السّتياجراها* إلى انتشار القدرات النووية. وكان للهند (وربما للثقافة الهندوسية) دور كبير في هذه الحركة الأولى لإيجاد علاقة عسكرية مناسبة بين الشمال والجنوب. أما الحركة الثانية فترتكز على الاقتصاد سعيًا إلى توازن اقتصادي مناسب بين الشمال والجنوب. ومن بين آخر تجليّاتها المسعى إلى «النظام الاقتصادي الدولي الجديد». وفي هذه الحركة الثانية انتقل المشعلُ إلى العالم الإسلامي. دعونا إذًا ننظر في هذين الاتّجاهين الأساسيَّين بمزيد من التفصيل.

رفع الستار الاستعماري

تتعلّق القضيةُ الجوهرية التي واجهتها شعوب آسيا وإفريقيا في مطلع القرن العشرين بالامبريالية ذاتها، وبمعنى من المعاني يمكننا تعريف الامبريالية بأنّها مرحلة احتكار

* سَتياجراها (Satyagraha): كلمةٌ تعني بالسنسكريتية والهندية «الالتزام بالحقّ»، وقد أطلق المهاتما غاندي هذا الاسم على المفهوم الذي روّجه في بدايات القرن العشرين مشيرًا إلى مبدأ مقاومة الباطل بإصرارٍ وعزيمة ولكن دون عنف. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

الحرب. فقد فرضت القوى الامبريالية من خلال الاستعمار احتكارًا للاستخدام المشروع للقوّة. والغاية الأساسية من ذلك كانت ما يُسمّى بتسكين الشعوب المحليّة، فكلّما ظهرت مقاومةٌ للتوسّع الامبريالي كان لا بدّ من استخدام القوة، لا للقضاء على المقاومة فحسب، بل أيضًا لكي لا يشكّل السكان المحليّون أي خطر عسكري مستقبلًا. ومن هنا جاء مبدأ السلام البريطاني، والذي يقضي بحقّ بريطانيا في احتكار القوة ونزع القوة العسكرية من المجتمعات المحلية. هكذا أُجبر الحكّام الأفارقة واحدًا تلو الآخر على توقيع معاهدةٍ تفضي (من بين أشياء أخرى) إلى التنازل عن حقّ حمل السلاح. لقد فرضت القوة الامبريالية شيئًا فشيئًا احتكارَ الاستخدام المشروع للقوة، وفُرض اللاعنف بين السكان المحليين بوصفه وسيلةً للسيطرة عليهم.

ثم ظهر زعيم هندوسي عظيم من رحم التجربة الامبريالية (المهاتما غاندي)، طوّر مع الوقت فلسفةً للمقاومة السلبية وضبط النفس دون اللجوء إلى العنف. وقد ألهم غاندي الملايين من مواطنيه الهندوس وأقليةً من المسلمين الهنود لحمل راية النضال ضدّ الحكم البريطاني في الهند. وهكذا فإنّ مبدأ اللاعنف الذي غرسته القوة الامبريالية وشجّعت عليه كوسيلةٍ للتسكين والسيطرة أصبح الآن أداةً للتحرّر وتحقيق الغاية الوطنية. ومن هنا نشأت الحركة القومية الهندية ونضالها من أجل الاستقلال.

من بين الأسئلة التي تطرح نفسها هنا هو ما إذا كان استخدام الفلسفة الغانديّة في مطلب استقلال الهند في حدّ ذاته انحرافًا وخيانةً لتلك الفلسفة. ففي نهاية المطاف كان النضال الهندي طَرْقًا على باب نظام الدولة يطلب الإذن بالدخول إلى منظومة الدول القومية. والدولة القومية في حدّ ذاتها أداةٌ للعنف المنظّم، وتفرض (وفقًا لتعريف ماكس فيبر) احتكارًا للاستخدام المشروع للقوة. أما منظومة الدول القومية فهي بدورها بِنيةٌ من العنف الدولي الملجوم، إذْ كثيرًا ما استُخدمت الدولة ذات السيادة في تبرير أبشع أنواع الفظاعات. في ظلّ هذه المنظومة بلغت الحربُ نفسُها كنظام بشريّ تاريخيّ مستويات جديدة من التعقيد والتخطيط والقدرة على التدمير. كان النضالُ الهندي إذًا نضالًا للدخول في منظومة الدول القومية، وقد أتاح نبيّ اللاعنف (غاندي) للهند أن تدخل في هذه البنية العالمية من القوة والحرب.

ولكـي نكـون منصفِـين في حـقّ الهنـد وزعميها لا بـدّ أن نعـترف بـأنّ النضـال للدخول في نظـام الدولـة الوِسـتفالية (راجـع الفصـل الأول) كان نضـالًا عالميًّـا لم يقتـصر عـلى الهنـد وحدهـا. فقـد ناضلت الـدول الآسـيوية والإفريقية وغيرها واحـدةً تلو الأخـرى للحصول عـلى تأشـيرة دخـولٍ إلى منظومـة الـدول القوميـة. كـما أنّ المفارقـة الكامنـة في اسـتخدام اللاعنـف الغانـدي لاستِمْلاك عنـف الدولـة لم تكـن حكرًا عـلى التجربـة الهنديـة؛ فقد ألهم المهاتمـا غانـدي الحـركات المناهضـة للاسـتعمار في عـدة أرجاءٍ أخرى مـن النظـام الامبريالي.

في حزيـران/ يونيـو 1979م أجريـتُ مقابلـة في لوسـاكا مـع الرئيـس الزامبـي كِنِـث كاونـدا. في الخمسـينيات وأوائـل السـتينيات كان كاونـدا غانديًّـا ملتزمًـا يعُـدُّ نفسـه تلميذًا مـن تلاميـذ المهاتما، فتمسّـك بمبادئ اللاعنـف والسّـتياجراها، كما أعلن أنه لن يسـتخدم في معركتـه مع البريطانيين سـوى حملات التهييج السـلمية، ولـن يلجأ إلى النضال المسـلّح. كان في ذلـك العهـد يقـول: «أرفـض اسـتخدام العنف بـكلّ أشـكاله كحلٍّ لمشـكلتنا».

بعـد ذلـك اسـتلم الرجـل مفاتيـح مملكـة الدولة فأصبـح رئيسًـا لدولـةٍ إفريقية مسـتقلة حديثًـا، ولم يلبـث أن واجـه تهديـدًا لاحتـكار الدولـة للعنـف المشروع، إذ اندلعـتْ حركـةٌ دينيـة تقودهـا أليـس لِنشـينا (راجـع الفصـل العـاشر). مـضى أتبـاع لنشـينا في أعـمال عنفٍ وقتـل شـنيعة، فـما الـذي كان بوسـع كاونـدا أن يفعلـه؟ مـا النصيحـة التـي قـد يجدهـا مـن الفلسـفة الغانديّـة في وضـعٍ كهـذا؟

ومثلـما حـدث لجواهـر لال نهرو حـين واجـه المذابح الشـنيعة بـين المسـلمين والهندوس في زمـن اسـتقلال الهنـد، بـدا أنّ نظريـات كاونـدا الأخلاقيـة تتهـاوى أمـام أحـداث القتـل المسـتفحلة. وبوصفـه رئيـس وزراء (قبـل أن يصبح رئيسًـا) كان عليه فرض احتـكار الدولة للعنـف. وهكـذا وبعـد أن فقـد الأمـل في حـل الأزمـة سـلميًّا أصدر أوامـره لقـوّات الأمن بإطـلاق النـار وقتـل الخارجـين عـلى القانـون، سـعيًا إلى القضـاء عـلى موجـة العنـف التـي أطلقهـا أتبـاع لنشـينا. وصرّح كاونـدا بأنـه لـن يـتردد في أن يصبح وحشـيًّا في سـبيل القضاء عـلى الأعـمال الوحشـية. وهكـذا فـإنّ الرجل الـذي حـاول جاهـدًا أن يُحجم عـن العنف في الوقـت الـذي كان يناضـل فيـه للدخـول إلى منظومـة الـدول القوميـة، وجد نفسـه يلجأ إلى العنـف نزولًا عنـد منطـق الدولـة القومية.

في حواري مع كاوندا عام 1979م ألفيتُه مدركًا للمعضلة التي تتمثّل في رئاسة دولةٍ قومية من جهة، والالتزام بأخلاق اللاعنف من جهة أخرى. وقال لي إنه يؤمن بالحكومة العالمية كحلٍّ لهذه المعضلة. فمن جهة، ينبغي للإنسان أن يتعلّم ضبط النفس وترويض طبيعته، ومن جهةٍ أخرى ينبغي للبشرية مجتمعةً أن تنشئ مؤسسات دولية تعمل على ضبط النفس الجمعي والتنمية الذاتية الجمعية. لقد بدا لكاوندا أنّ المزاوجة بين الفرد المعدَّل هذا والهيكل الدولي حلٌّ وحيدٌ للمضيّ قدمًا في النضال لحلّ تلك المعضلة. بمعنى من المعاني إذًا كان كاوندا ما يزال يعتبر نفسه مريدًا من مريدي المهاتما غاندي، لكنّه تورّط بين التناقضات التي تفرضها شؤون الحكم.

على أنّ كاوندا لم يكن الإفريقي الوحيد الذي تأثّر بغاندي في تلك الفترة. في عام 1958م حين انعقد «مؤتمر الشعوب الإفريقية» للمرة الأولى في غانا، وجد الجزائريون صعوبة بالغة في إقناع الأفارقة أن يدعموا ثورتهم المسلحة ضدّ فرنسا. كان العديد من الزعماء الأفارقة ما يزالون يتجاذبون أفكار اللاعنف، ولذلك لم يتمكّنوا من إبداء تعاطفٍ كامل مع الثورة الجزائرية في تلك المرحلة. بل حتّى مُضيفهم الرئيس كوامي نكروما كان ما يزال يحاول «التخلّص» من بقايا الغانديّة في نفسه. فحين كان يناضل ضدّ الاستعمار البريطاني أيّد الاستراتيجيات الغانديّة وسمّى أساليب غانا في سعيها إلى الحرية «عملًا إيجابيًّا» مبنيًّا على التعاليم الغاندية.

تُرى إلى أي حدٍ كانت الغانديّة نتاجًا للهندوسية؟ إلى أي حدٍ كان تأثير غاندي على أجزاءٍ من آسيا وإفريقيا حالةً من الزعامة الهندوسية للعالم الثالث في فترةٍ تأسيسيةٍ من النضال ضدّ الاستعمار؟ لم يعد المسلمون الهنود بالطبع جزءًا من الزعامة الهندية بعد تحوّلهم إلى فكرة الدولة الباكستانية المنفصلة. وبحلول الثلاثينيات والأربعينيات كانت الحركة الهندية المناهضة للاستعمار حركةً هندوسية في الغالب. كان الهندوس يناضلون ضدّ الحكم البريطاني، أما المسلمون فكانوا يناضلون ضدّ فكرة الهيمنة الهندوسية.

وربما يكون العامل الهندوسي الآخر في نجاح السّتياجراها هو موروث فلسفة اليوجي (Yugi)، أي القدرة على تحمّل المشقّة والتسامي عليها من خلال التركيز وضبط النفس. وهذا الجانب من التراث الهندوسي يوحي بألفةٍ مع أساليب من قبيل النوم على سكك الحديد لمنع قطار من المرور، أو الصوم عن الأكل حتى الموت. وقد استُخدمت

هـذه الاسـتراتيجية الأخـيرة كثـيرًا في أجزاء أخرى مـن العالم فيـما بات يُعرف بـ«الإضراب عـن الطعـام». لقـد تعلّمـت الحركـة القوميـة الهنديـة، والمواطنـون الهنـود المظلومـون بعـد الاسـتقلال لاحقًـا، أن يهـدّدوا بالصـوم حتى الموت كسـلاحٍ سـياسي. لـذا يمكن القـول إنّ الهندوسـية كثقافـةٍ كانـت متجانسـة مـع اسـتراتيجيات الحرمان والسـكون أكثر مـن ثقافاتٍ أخـرى. وغاندي نفسـه كان رمـزًا للحرمان الاختيـاري، فقد كان يظهـر في كل مكان بصورة «الدرويـش نصـف العـاري» كما وصفه ونسـتن تشرشـل. تخلّى هـذا الرجل الهزيـل عن كثيرٍ مـن متـع الحيـاة، بدءًا مـن الأغذية الغنيّـة وحتى الجنس، وارتبطت شـعبيّته في الهنـد إلى حدٍ كبير بصـورة الزهـد هذه.

بيـد أنّ أهـمّ حركـةٍ لا عنفية بعد غاندي نشـأتْ مـن دون تأثيرٍ أو إلهامٍ منـه، وهي الحركة الثوريـة اللاعنفية ضدّ شـاه إيـران في 1978م وأوائـل 1979م. لم يكن العامـل الثقافي الذي أثّـر في إيـران في تلـك الفـترة مـوروث اليوجـي، وإنـما المـوروث الكربلائـي في الإسـلام الشـيعي. ففـي كربـلاء استُشـهد حفيد النبـي محمد في القـرن السـابع الميـلادي، وظلّت هذه الحادثـة تؤثّـر تأثـيرًا عميقًـا في الوجدان الشـيعي على مـدى القـرون؛ إذْ انطوت هـذه الفرقة الإسـلامية عـلى تبجيـلٍ كبـير للشـهادة وللقيـادة الدينيـة. وكان للمـزجِ بـين هاتـين القوّتين (تنشـيط عقـدة الضحيـة وبعـثُ القيـادة الدينية) في لحظـةٍ تاريخيـةٍ معيّنة من عمر إيـران دور مهـمّ في دفـع آلاف الإيرانيـين إلى شـوارع طهـران، فيُقتـل المئات منهـم أحيانًا، لكـنّ الباقين يعـودون في اليـوم التـالي محمَّلين بمزيـدٍ من التحـدّي والثبـات والبطولة.

إذًا فاللاعنـف الإيـراني يعود في جزء كبير منه إلى موروث الشـهادة في الإسـلام الشـيعي، في حـين أنّ اللاعنـف الهنـدي ضـدّ الحكم البريطـاني كان يعـود في جزءٍ كبير منـه إلى موروث اليوجـي والتطهّريـة في الـتراث الهنـدوسي. كان لغانـدي مريـدون في إفريقيا بالطبـع، ولكنْ نظـرًا لغيـاب الثقافة الهندوسـية فنادرًا ما اسـتطاعت الجمـوع الإفريقية أن تحتشـد في مقاومةٍ سـلبية. لم يكن من السـهل أفْرَقةُ مـوروث اليوجـي، وكان من الصعب إقنـاع الأفارقة بالنوم عـلى سـكك الحديد، كما تعـذّرت إثارة اهتمامهم بأسـلوب الصـوم حتى الموت. لكـنّ هذا لا يعنـي بالطبـع أنّ الأفارقـة لم يقدّمـوا تضحيـات أخرى. ففي القـرن العشرين وحـده تنوّعت حـركات المقاومـة الإفريقيـة من ثورة ماجـي ماجي ضدّ الألمـان في تنجانيقـا في مطلع القرن، إلى حـركات التحـرّر في زمبابـوي وناميبيا، ومن تجريب عدة أشـكال من اللاعنـف والمقاومة

غير المسلحة في جنوب إفريقيا من الخمسينيات إلى الثمانينيات، وحتى تصاعد المقاومة المسلحة فيها.

لكنّ أكثر أشكال المقاومة الإفريقية استدامةً هي التي اشتملت على القتال بالسلاح. فعلى الرغم من أنّ مئات الأفارقة قد قضوا في مواجهة بنادق الألمان، فإنّ ثورة ماجي ماجي كانت خطأً جسيمًا من الأفارقة إذ لم يدركوا الفارق بين قدرة البنادق والحماية التي توفّرها لهم آلهتهم. لم تكن هذه حالة استشهاد كما في إيران حيث يعلم المناضلون أنهم مقدمون على الموت في سبيل الله. في ثورة ماجي ماجي لم يكن المقاتلون يتوقّعون الموت، والمذبحة كانت في الحقيقة خطأً*.

ما يهمنا في هذا الفصل هو أنّ ثمة عاملًا هندوسيًّا في إرث غاندي يتنوّع ما بين موروث اليوجي ومشتقاته، إلى حقيقة أنّ أكثرية أتباع غاندي كانوا من الهندوس. كما أنّ أثر التقليد (demonstration effect) على أجزاء أخرى من العالم الثالث كان مرتبطًا إلى حدٍ كبير باستجابة الهندوس لغاندي في الهند، لا باستجابة الهنود عمومًا؛ فمشاركة الهنود من غير الهندوس في حركة غاندي كانت مشاركة هامشية.

الهندوسية وعدم الانحياز

في حين أنّ زعامة الهند للعالم الثالث قبل الاستقلال كانت مرتبطةً في الغالب بالمهاتما غاندي وأساليبه في التحرّر، إلا أنّ زعامة الهند بُعيد الاستقلال ارتبطت غالبًا بجواهر لال نهرو وأساليبه الدبلوماسية. يُعدُّ نهرو وفقًا لاعتبارات عديدة مخترع مبدأ عدم الانحياز. ورغم أنّ المارشال تيتو كان مؤسّسًا مشاركًا في الحركة، فإنّ تأثير يوغسلافيا على آسيا وإفريقيا كان أضعف بكثير من تأثير الهند. لقد كان «أثر التقليد» الذي أحدثته الهند أكثر فاعليةً من تأثير يوغسلافيا في اتخاذ الدول الجديدة مبدأ عدم الانحياز أساسًا لها في السياسة الخارجية.

على أنّ الجهود الرامية إلى الابتعاد عن الاتحاد السوفييتي والقوى الغربية كانت أكثر وضوحًا لدى يوغسلافيا، إذ إنّ جهود تيتو لمنع الهيمنة السوفييتية أو تجنّبها دون السقوط في أحضان القوى الغربية كانت حالةً كلاسيكية مثيرة من قوة عدم الانحياز واستدامته. بيد أنّ يوغسلافيا كانت دولةً أوروبية، وهذا ما لم يجعلها نموذجًا للأفارقة والآسيويين

* سبق التعريف بثورة الماجي ماجي في هوامش الفصل العاشر. (المترجم).

في فترةٍ كانت تركّز على الاستقلال. كما أنّ يوغسلافيا كانت دولة أصغر حجمًا بكثير من الهند، بصرف النظر عن بروز وضعها الجيو-سياسي في المشهد الدولي. فالحجم يُعدّ عاملًا مهمًّا في الزعامة الدولية. أضف إلى ذلك أنّ يوغسلافيا لم يكن لها تأثير كبير على جاراتها، أي الدول التي عادةً ما تكون الحلقة الأولى من التأثير الدولي. أما الهند فكان لها تأثير كبير على الدول الآسيوية الأصغر منها، باستثناء باكستان. علاوة على ذلك فإنّ الهند كانت قد حصلت على استقلالها من أكبر امبراطورية في آسيا وإفريقيا. وقد نظرت الدول الأخرى الواقعة تحت استعمار بريطانيا إلى تجربة الهند كنموذج يمكنها أن تحذو حذوه بما أنّ المستعمر كان واحدًا. أما تجربة يوغسلافيا فقد كانت شبه فريدة في العصر الحديث. وتجدرُ الإشارة إلى أنّ الرئيس المصري جمال عبد الناصر (رئيس الجمهورية العربية المتحدة) أصبح صديقًا للمارشال تيتو، لكنّ عبد الناصر كان متأثرًا بنهرو كذلك واحتاج إليه في أزمة السويس عام 1956م. فصوتُ نهرو ضد العدوان الثلاثي كان موجّهًا إلى دول الكومنولث وإلى العالم الثالث الناشئ. كان صوت نهرو في عام 1956م أكبر وزنًا بعض الشيء من صوت تيتو، لا سيّما وأنّ تيتو كان مهتمًّا أكثر بالغزو السوفييتي للمجر، والتي هي أقرب إلى حدوده.

أما عن التأثير في حركة عدم الانحياز فقد كان أول معتنقيه في إفريقيا السوداء كوامي نكروما. كان في البدء أقلّ خبرةً في الدبلوماسية والشؤون الدولية من العمالقة الذين سبقوه في حركة عدم الانحياز. لذلك فقد كان نكروما لفترة معينة معرّضًا لتأثير عبد الناصر عليه أكثر من تأثّره بنهرو، وكان أقرب إلى نهرو منه إلى تيتو. لكنه لاحقًا أصبح واحدًا من عمالقة عدم الانحياز، وبالتأكيد كان واحدًا من الآباء المؤسّسين للحركة.

وهكذا فإنّ تشكيل هذا النهج الجديد في السياسة الخارجية تأثّر تأثّرًا بالغًا بمكانة جواهر لال نهرو وخياله. ولكن إلى أي حدٍ كان هذا عاملًا هندوسيًّا وإن من طرفٍ بعيد؟ ففي نهاية المطاف يصعب اعتبار نهرو حالة كلاسيكية من الهندوسية الملتزمة. لكي نجيب عن هذا السؤال نطرح سؤالًا آخر: إلى أي حدٍ كانت النسخة الهندية من عدم الانحياز ثمرةً للجوانب اليوجيّة من التراث الهندوسي؟ فعدم الانحياز بهذا المعنى كان إعلانًا لضبط النفس والاعتدال، في الوقت الذي كان فيه المعسكران الأيديولوجيّان في الشرق والغرب يسنّان السكاكين ضدّ بعضهما البعض.

ثانيًا، ما يزال السؤال قائمًا حول ما إذا كان عدم الانحياز في السياق الهندي يدين بشيء لاستراتيجية اللاعنف التي سبقته. ففي نهاية المطاف، عدم الانحياز هو الابتعاد عن الحرب، رغم أنه ليس ابتعادًا عن النزاعات الإقليمية بالضرورة. كان عالم القطبين بحلف وارسو مقابل حلف الناتو محاولةً لعولمة الحرب، وعدم الانحياز الذي شكّله نهرو كان رفضًا للدخول في أحلافٍ توحي بذلك الالتزام العسكري العالمي. كان نهرو على استعدادٍ للدخول في حرب مع باكستان، ولاحتلال جوا بالقوة*، لكنه لم يكن على استعداد للسماح للهند بأن تكون جزءًا من الاستراتيجية العالمية الكبرى التي قد تقسم العالم إلى قسمين يعادي أحدهما الآخر.

بطبيعة الحال كان لكلّ دولة أسبابها الخاصة في اختيار منهج عدم الانحياز. وفي حالة الهند تحديدًا يظلّ السؤال قائمًا فيما إذا كان منطق السّتياجراها جزءًا من الباعث إلى اتخاذ الهند موقف عدم الانحياز. صاغ نهرو رابطًا بين عدم الانحياز والسعي إلى السلام بالقوّة، وذلك في كلمة ألقاها في مؤتمر باندونج عام 1955م حين قال:

> أنا لا أنتمي إلى أيٍّ من المعسكرَين، وأقترح عدم الانتماء إلى أيٍّ منهما مهما حدث في العالم... لو انقسم العالم بين ذينك المعسكرين فماذا ستكون النتيجة؟ النتيجة الحتمية ستكون الحرب... لا أحتملُ فكرة أن تتحرر الدول العظيمة في آسيا وإفريقيا من الاستعباد فتهين نفسها بالمضيّ في هذا الدرب... كلّ حلفٍ أتى بقلاقل ولم يأتِ بالأمان في تلك الدول التي دخلتها[1].

ثمة عامل هندوسي آخر في عدم الانحياز في تلك الفترة، ويتمثّل في هُوية من دعموا عدم الانحياز في داخل الهند نفسها. لقد لقيتْ بعض سياسات نهرو دعمًا من مسلمي الهند بقدر الدعم الذي أبداه الهندوس على أقل تقدير. فموقف نهرو المناصر للعرب في القضية الفلسطينية مثلًا، والتزامه بعلمنة الهند كانا من بين السياسات التي لقيت شعبية بين المسلمين تساوي على الأقل شعبيتها بين الهندوس. ولكن ليس من الواضح جدًّا ما إذا كانت سياسة عدم الانحياز من بين هذه السياسات. بل على العكس، فبسبب انحياز

* جوا (Goa): ولاية هندية كانت خاضعة للاحتلال البرتغالي منذ القرن السادس عشر، وقد طالبت الهند بها في عام 1948م بعد استقلالها، بيد أنّ البرتغاليين رفضوا تسليمها. حاول الناشطون الهنود الدخول إلى الولاية عام 1955م وإبداء مقاومة لا عنفية، لكنّ البرتغاليين لجؤوا إلى القوة ما خلّف عددًا كبيرًا من الضحايا، وقطعت العلاقات الدبلوماسية بين الهند والبرتغال. وفي عام 1961م اجتاحت القوات الهندية الولاية وضمّتها لجمهورية الهند. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

باكستان للغرب في تلك الفترة بدا مسلمو الهند منقسمين نفسيًّا فيما يتعلق باعتناق مبدأ عدم الانحياز. في مؤتمر باندونج أكّد رئيس الوزراء الباكستاني محمد علي بوجرا على حق جميع الدول في الدفاع عن النفس على نحوٍ فرديّ أو جماعي، آملًا في أن يساعد هذا الرأي في شرعنة عضوية باكستان في الحلف الغربي. لم تكن باكستان محبوبة بين عدد من الدول الناشئة حديثًا؛ لأنّ هذه كانت تنظر إلى باكستان بوصفها حليفًا عسكريًّا للمعسكر الغربي في الحرب الباردة.

والوضع العام الذي نشأ في أيام «حِلف بغداد» ساعد في خلق شعور متناقض بين مسلمي الهند فيما يتعلق بمبدأ عدم الانحياز. والدعم العام الذي حصل عليه نهرو كان هندوسيًّا خالصًا أكثر من الدعم الذي لقيه حول سياساته المتعلقة بالشرق الأوسط، أو ما يتعلق بعلمنة الدولة وإحداث الديمقراطية.

علينا أن نتذكّر أيضًا أنّ جزءًا كبيرًا من العالم العربي في الخمسينيات كان ما يزال محافظًا، والروابط العسكرية الغربية داخل الشرق الأوسط كانت مأسسةً أكثر مما غدت لاحقًا. فقد ظلّ هناك وجود عسكري بريطاني في عدن والخليج والسويس في النصف الأول من ذلك العقد. أما النزعة الراديكالية الحقيقية التي أبداها الرئيس جمال عبد الناصر فلم تبدأ إلا حين واجه صدًّا من الغرب في عام 1956م ما دفعه إلى تأميم قناة السويس وأفضى إلى أزمة السويس في ذلك العام. في المجمل كان جزء كبير من العالم الإسلامي في الخمسينيات منحازًا بدرجات متفاوتة إلى الغرب، بدءًا من تركيا التي كانت عضوًا فعليًّا في حِلف الناتو، وحتى العراق الذي سُميّ حِلف بغداد باسم عاصمته.

بعيدًا عن مصر عبد الناصر في السنوات الأخيرة من الخمسينيات، فإنّ الاستثناء الإسلامي الأكبر عن قاعدة الانحياز للدول الغربية كانت إندونيسيا في عهد سوكارنو. وقد احتضنت باندونج الإندونيسية مؤتمرًا آسيويًّا-إفريقيًّا تاريخيًّا يُعدّ علامة بالغة الأهمية في تطوّر حركة عدم الانحياز.

على ضوء هذا الظهور الخافت نسبيًّا للدول الإسلامية في حركة عدم الانحياز في الخمسينيات، كانت مكانة الهند في الحركة هي الأكثر بروزًا. حريٌّ بالذكر أنّ اللغة المستخدمة في ذلك الوقت لم تكن قد تبّنت كلمة «عدم الانحياز»، وكانت مفاهيم مثل «الحياد الإيجابي» تنافس لتكون المصطلح البديل في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات.

أما لـواء هـذه الحركة الناشـئة فقد حملته الهنـد في ظلّ نهرو قبـل 1962م، ولم يكن للمارشـال تيتـو أن يـبرز في الحركـة الإفريقية-الآسـيوية الموازية بها أنّ يوغسـلافيا كانت دولـة أوروبية. في تلـك الفـترة كان عبـد النـاصر ونكرومـا يميـلان إلى النزول عنـد رأي نهـرو بوصفه رجل الدولـة المخضرم القـادم من هندوسـتان.

نحو تنويّة عدم الانحياز

ثـم جـاء عـام 1962م بأزمتـين كانـت لهـا آثارهـا في مسـتقبل عـدم الانحيـاز: الغـزو الصينـي للهنـد، ولاحقًا المواجهة الأميركية-السـوفييتية حـول كوبا. أما الأزمـة الأولى، فبدا أنهـا كانـت تُضعـف من مصداقيـة عـدم الانحياز بوصفـه اسـتراتيجية صالحـة في دول العالم الثالـث. وأمـا الأزمـة الثانية فاسـتطاعت أخـيرًا أن تعيد مصداقيـة عدم الانحيـاز في أعقاب المواجهة بـين القوتـين العظميين.

وإلى جانـب هـذه الآثـار التـي انطوت عليهـا الأزمتـان فقد خيّم شـبح التنافـس النووي المحتمـل، إذْ إنّ أزمـة الصواريـخ الكوبيـة كانـت أقـرب مـا وصلـت إليـه البشريـة مـن قيام حـربٍ نوويـة بعـد أن وقفـت القوتان العظميـان وجهًا لوجـه وكلّ طرف يتحـدّى الآخر أن يفعـل شـيئًا. ويمكـن القول إنّـه بعد انتهـاء الأزمة واقـتراب القوتـين العظميين مـن مذبحة نوويـة أُضيـف عنـصر جديد مـن الحـذر في العلاقـات اللاحقة بـين الدولتين.

في الجهـة الأخـرى كان العملاقـان الآسـيويان، الهنـد والصـين، في مواجهـة واختبـار لـلإرادة. ونظـرًا لوجود نـزاع حدودي بينهـا مع بعـض الإذلال الذي تعرّضت لـه الهند من الصـين، فقـد نشـأت روح جديـدة مـن التنافس العسـكري بـين الدولتين. أصبحـت الصين قـوة نوويـة [في عـام 1964م] بعـد أن حمّلت الهنـد هزيمة عسـكرية بالسـلاح التقليدي قبل عامـين. هكـذا تهيّـأت السـاحة إذًا (سـواء اعترفـت الهنـد أم لا) لسـعي الهنـد الحثيـث إلى امتـلاك القـدرات النووية.

إذًا ففـي حـين أفضـت أزمـة الصواريـخ الكوبيـة بـين القوتـين العظميـين إلى رغبـةٍ أكبر في ضبـط التسـلّح بينهـا، أدّى النـزاع الهندي-الصينـي في العام نفسـه إلى نشـوء منـاخ جديد مـن التنافـس العسـكري بـين عملاقَـي آسـيا. لمـاذا شـكّل النـزاع الهندي-الصينـي أزمـةً لعـدم الانحيـاز؟ لأنّ هـذا النـزاع فُـسّر كحالـةٍ ثبُت فيهـا أنّ إيمان نهرو بحسـن نوايـا الدول الاشـتراكية كان إيمانًـا سـاذجًا. وبـدا أنّ كثـيرًا مـن الضغـط الـدولي يوبّـخ نهرو بسـبب ثقته

أكثر مما يجب بـ«المبادئ الخمسة»* للتعايش مع الصين والدول الاشتراكية الأخرى. كان قسم كبير من العالم الغربي يحاول دفع نهرو إلى التصديق بأنّ الشيوعية خطيرة وتوسّعية، لكنّه كان يقاوم هذه المحاولات من جون فوستر دَلِس وآخرين من المتحدثين وصنّاع القرار في الغرب. ولكن، في عام 1962م غزا العملاق الصيني الهند، وبدا أنّ مبادئ التعايش الخمسة قد طُرحت جانبًا، ولحق الخزي بعقيدة نهرو في عدم الانحياز.

احتاجت الهند إلى أصدقاء يقفون معها في هذا الوضع، وجاء الدعم العسكري وغير العسكري، على تواضعه، من الغرب. أما قرار بريطانيا بتقديم العتاد العسكري للهند فقد انتقده المتحدث الرسمي الإفريقي باسم عدم الانحياز: كوامي نكروما، إذْ رأى أنّ الدعم المقدّم لطرفٍ من هذا النزاع الهندي-الصيني سيفضي سريعًا إلى تقديم دعمٍ منافس للطرف الآخر. وردّ رئيس الوزراء البريطاني هارولد مَكمِلَن بالقول إنّ الهجوم على عضو من الكومنولث البريطاني يمنح الحق لبريطانيا في تقديم ما يمكنها من مساعدة. وعقّب نكروما بالقول فورًا بالقول إنّ الكومنولث (الذي تنتمي إليه دولته أيضًا) ليس حلفًا عسكريًّا، ولذلك فإنّ الانتماء إليه لا يفرض على عضوٍ من الأعضاء أن يقدّم دعمًا عسكريًّا لعضو آخر في حالة تعرّضه لعدوان. هكذا استخدم المريدُ الإفريقي فكرة نهرو نفسه في عدم الانحياز للاعتراض على تلقّي الدعم العسكري من الغرب. وهكذا على حين فجأة اضطربت مبادئ أهمّ مؤسسٍ لعدم الانحياز. ولهذا السبب تحديدًا كانت أزمة النزاع الهندي-الصيني في جزءٍ منها أزمةً لمصداقية عدم الانحياز.

في العام نفسه جاءت أزمة الصواريخ الكوبية، حين سمحت كوبا تلك الدولة الصغيرة باستخدام جزء من أراضيها لإقامة قاعدة صواريخ لإحدى القوتين العظميين: الاتحاد السوفييتي. شعرت الولايات المتحدة بالخطر، وأصدر الرئيس الأميركي جون كينيدي أمره للسوفييت بإزالة الصواريخ من كوبا، وفرض حصارًا على كوبا إلى أن تُزال الصواريخ. حبس العالم أنفاسه في انتظار ما سيحدث، إذْ بدا أنّ سفينة سوفييتية تقترب من الحصار الأميركي، فهل سيسمح الروس للأميركان بإعاقة حركتهم؟ وإنْ لم يسمحوا، فهل كان العالم يتجه إلى محرقة كبرى؟

---

* وضع جواهر لال نهرو خمسة مبادئ للسياسة الخارجية: الاحترام المتبادل لسيادة الدول على أراضيها، وعدم الاعتداء على الدول الأخرى، والتعايش السلمي، والمساواة والمصالح المشتركة، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

أحسنَ الزعيم السوفييتي نيكيتا خروشوف التقدير وقرّر التراجع خطوةً عن شفا الحرب النووية، كما أحسن كينيدي التقدير هو الآخر بصون الكبرياء السوفييتية حين حيّا الاتحاد السوفييتي على حنكته السياسية. بعد ذلك مضت القوتان العظميان في نقاش حول تبعات هذه الأزمة، فتقرّر تفكيك قاعدة الصواريخ على أن تتكفّل الأمم المتحدة بوضع قواعد للتفتيش في كوبا. حدث كلّ ذلك دون التشاور المناسب مع قادة كوبا أنفسهم. وفي الحقيقة، فإنّ المشاورات السوفييتية مع كاسترو كانت منقوصة جدًّا، لدرجة أنّ كاسترو استاء من هذا التجاهل ورفض التعاون في بعض الأمور. في المحصلة النهائية أصيبت كوبا بإذلال من كلتا القوتين العظميين وهما تبتعدان عن منزلق الحرب النووية.

حين سمحت كوبا للاتحاد السوفييتي بإقامة قاعدة صواريخ موجّهة ضدّ الولايات المتحدة فقد كانت ترغب في الانحياز إلى جانب المعسكر السوفييتي، بيد أنّ هذا الانحياز أفضى إلى حصار كوبا وتهديدٍ بحرب نووية قرب كوبا، وأخيرًا إلى إذلال كوبا حين قرّر حليفها السوفييتي أنّ السلام مع الولايات المتحدة أهم بكثير من احترام كوبا.

هذا هو الوضع الذي أعاد الحياة لعدم الانحياز في عام 1962م. فلئن كانت إهانة الصين للهند أخذت الكثير من بريق عدم الانحياز، فقد أعادت إهانة القوتين العظميين لكوبا جذوته مرة أخرى. وهكذا وجد مبدأ نهرو شرعيةً جديدةً في أعقاب الأزمة الكبيرة في الكاريبي. ولكنْ هل ساعد النزاع الهندي-الصيني في تهيئة الساحة للانتشار النووي في آسيا في العام نفسه الذي ساعدت فيه الأزمة الكوبية في ضبط السلاح النووي بين القوتين العظميين؟ لا يصحُّ مطلقًا عزو البرنامجين النوويّين في الهند والصين بالكامل أو حتى بشكل أساسي إلى التنافس بينهما بوصفهما العملاقين الآسيويين. ففي حالة الصين كان هناك نزاع ناشئ بينها وبين الاتحاد السوفييتي يكتسب زخمًا كبيرًا في بكين. وفي حالة الهند فإنّ العداء العسكري الأول كان مع باكستان لا الصين. أضف إلى ذلك أنّ الهند كانت تعتبر نفسها قوة كبرى محتملة منذ ما قبل الاستقلال. لقد كشف موقف الهند من الطاقة النووية وقواعد العلوم النووية داخل «الوكالة الدولية للطاقة الذرية» منذ البدء عن تطلّع هندي ناشئ للدخول في العصر النووي، على أساس المساواة مع أولئك الذين أصبحوا قوى نووية. كانت الهند صوتًا قويًّا ينادي بالإنصاف والتوازن في وكالة الطاقة الذرية منذ إنشائها.

مع ذلك يبدو من المحتمل أنّ الإذلال الذي تعرّضت له الهند على يد الصين في 1962م شرع باب العداء مع الصين بعد أن أغلقته المبادئ الخمسة للتعايش. فقبل عام 1962م كانت باكستان الخصم الأكبر للهند، ولكن بعد 1962م أصبحت الصين هي المنافس الحقيقي على التفوّق الآسيوي. وكما أشرنا سابقًا فقد أصبحت الصين قوة نووية في عام 1964م. ومع الذكرى العاشرة لمؤتمر باندونج في باندونج عام 1965م أعلن الرئيس الإندونيسي سوكارنو بفخر: «والآن، أصبحت واحدة منّا قوة نووية».

قد يتطلّب الأمر مرور فترة من الزمن إلى أن تتوفر السجلات السرّية حول عملية صنع القرار في الحكومة الهندية كي نستطيع تقدير الأثر الذي خلّفه امتلاك الصين للقدرة النووية على البرنامج النووي الهندي. مع ذلك فلا يوجد كبير شكّ في وجود تأثير صيني كهذا. فإنْ دخل أحد العملاقين الآسيويين العالم النووي، هل ينتظر العملاق الآخر خلفه؟ ويبدو أنّ الأمر استغرق الهند عقدًا كاملاً للّحاق بإنجاز الصين النووي، ففي عام 1974م فجّرت الهند جهازها النووي، ظاهريًّا للأغراض السلمية.

تُرى ما حجم العامل الهندوسي في البرنامج النووي الهندي؟ مرة أخرى كان هذا مسعى لقي دعمًا هندوسيًا في الأساس، مشفوعًا بدعم سيخيّ، ولكن من غير المرجّح أن يلقى دعمًا قاطعًا من مسلمي الهند. بعبارةٍ أخرى نقول إنّ هذه المسألة كانت هي الأخرى محددةً بطائفة معينة في الهند. أما مسلمو الهند فكانوا منقسمين نفسيًا بشأن برنامج الهند النووي، لأسباب واضحة وأسباب غامضة. فهناك أولًا الانقسام النفسي المتعلق بولاءاتهم حول مسائل الحرب والسلام مع باكستان. وامتلاك الهند للقدرة النووية يعني خلق فرقٍ نوعيّ في القوة بين الهند وباكستان. ومن المستبعد أن يكون غالبية المسلمين الهنود من بين المواطنين الداعمين لوجود فرق نوعي كهذا. ولا بدّ أنّ انقسامًا نفسيًا مماثلًا أثّر على ردّ فعل المسلمين في الإهانة العسكرية التي ألحقتْها الصين بالهند. فبما أنّ نزاعات الهند السابقة مع باكستان كانت تنتهي دومًا لصالح الهند، وبما أنّ استعادة الهند لكشمير كانت مقياسًا لانتصارها على باكستان، فمن غير المرجّح أن يذرف المسلمون الهنود دموعًا كثيرة على ما ألحقته الصين بالهند. يبدو الأمر كانتظار دموع الأسى من السوريين اليهود على احتلال إسرائيل للجولان. وبدت الصين الآن حليفًا محتملًا لباكستان.

ما يعنيه هذا هو أنّ برنامج الهند النووي ليس مجرّد سياسة تريد الحكومة اتباعها، بل هو أيضًا اختيار شريحة ثقافية محدّدة في تلك الدولة لتوجّهٍ معيّن. لقد قدّم الهندوس والسيخ الدعم المعنوي الأكبر لقرار نيودلهي بالمضيّ نحو امتلاك القوة النووية.

وحين تُصبح الهند قوةً نووية، فهل يجوز لباكستان أن تتخلّف عنها كثيرًا؟ استغرق الأمر عقدًا كاملاً من الهند كي تلحق بالصين، فهل تلحق باكستان بالهند في وقتٍ أقصر من ذلك؟*. وحين تمتلك باكستان القدرة النووية هل يتقدم الإسلام إجمالًا إلى ميدانٍ جديدٍ من التنافس العالمي.

الهلال: بين البترول والبلوتونيوم

نشأت ثلاث نزعات في السبعينيات على نحوٍ يؤثّر تأثيرًا عميقًا على الهلال [العالم الإسلامي]. أولاها تتعلق بارتفاع الوعي السياسي في العالم الإسلامي، وأما الثانية فتتعلق بظهور القوة النفطية بوصفها محتوى مهمًّا في ثروات الإسلام، في حين كانت النزعة الثالثة تتعلق بإمكانات القوة النووية الإسلامية في ساحة السياسة العالمية.

تمثّل تسييس الإسلام في التجربة الإيرانية، في حين تمحورت القوة النفطية الإسلامية في العالم العربي، أما القوة النووية الإسلامية فقد تصدّرتها باكستان. لا شكّ أنّ هذه التقسيمات مصطنعة؛ إذْ تداخلت السياسة والنفط وآفاق القوة النووية في داخل العالم الإسلامي منذ أوائل السبعينيات. فعلى سبيل المثال كان شاه إيران متحمسًّا لتحويل بلاده إلى قوّة كبرى في المنطقة، وتطلّع إلى توظيف الطاقة النووية كسبيلٍ من سبل تحقيق غايته. أضف إلى ذلك أنّ إيران كانت ثاني أكبر مصدّر للنفط في منظّمة «الأوبك»، ونجدُ هنا رابطًا بين القوة النفطية والقوة النووية. غير أنّ إيران في عهد الشاه لم تكن متلهّفةً للدخول في لعبة البلوتونيوم؛ فالغاية التي كانت ترمي إليها هي الحصول على القدرات النووية المدنيّة، لا العسكرية. لكنّ الشاه نفسه كانت له طموحات عسكرية في منطقة الخليج والمناطق المجاورة، ولذلك فالتفاعل بين السياسة والنفط وآفاق البلوتونيوم لم تكن غائبة عن أقدار إيران في ظلّ الشاه. من ذلك تتبيّن صعوبةُ الفصل في العالم الإسلامي بين تلك المفاهيم الثلاثة (السياسة والقوة النفطية والقوة النووية). مع ذلك،

* في الواقع لم تلحق باكستان بالهند نوويًا إلا بعد أربعة وعشرين عامًا، فقد أجرت باكستان أول تجربة على سلاحها النووي بعد صدور هذا الكتاب بثماني سنوات، في عام 1998م. (المترجم).

يمكننا لأغراضٍ تحليلية أن ننظر إلى إيران بوصفها محطّ التركيز لمفهوم تسييس الإسلام. وفي إيران أصبح الرابط بين الاستياء الداخلي والمظالم الدولية صارخًا؛ فالولايات المتحدة تورّطت سابقًا في إحباط أول ثورةٍ إيرانية حديثة في أوائل الخمسينيات. في ذلك الوقت أقدم القائد القوميّ الإيرانّي محمد مصدِّق على تأميم شركة النفط الإنجليزية-الإيرانية، وكان حريصًا على فرض الاستقلالية الاقتصادية لإيران، والتأكيد على حقّ الدول في وضع قواعدها الخاصة لاستغلال مواردها. بيد أنّ وكالة المخابرات المركزية الأميركية (السي آي ايه) تدخّلت في الصراع بين إيران وبريطانيا وهيّأت الظروف الملائمة لهزيمة مصدّق. وبذلك تسبّبت الولايات المتحدة في إحباط أول ثورةٍ إيرانية غير دينية وحديثة من وجوهٍ شتّى. وهكذا عاد شاه إيران من منفاه بعد انهيار حكومة مصدّق، ثم استمرّ في حكم إيران جيلًا آخر وأصبح صديقًا مقرّبًا من الولايات المتحدة التي ضمنت له العودة إلى السلطة.

وفي الواقع فقد أضاف الشاه بُعدًا آخر لتسييس الإسلام، إذْ بدأ في سياسةٍ ترمي إلى تحديث إيران على نحوٍ يشير إلى زيادة تغريبها، ما أفضى إلى صدامٍ ثقافي كبير داخل إيران. فعملية التصنيع الاعتباطية في إيران بدت وكأنّها تقوّض جوانب مهمّة من الثقافة الإسلامية في المجتمع. وقد أفضى ذلك، مع أساليب الاستبداد التي لجأ إليها نظام الشاه أكثر فأكثر، إلى ردّ فعلٍ ثوريّ ضد سلطته الحاكمة.

ثمّة عوامل مجتمعة هيأت الأوضاع للمواجهة المستدامة التي تجسّدت في 1978 وأوائل 1979م، وقادت إلى فرار الشاه وانهيار الملَكية البهلوية، وتأسيس الجمهورية الإسلامية. فهناك موروث الشهادة الكربلائية في الإسلام الشيعي، وهناك موروث القيادة المؤيَّدة للإمام في الفقه الشيعي، وهناك الاختلالات الثقافية في أعقاب تغريبٍ اقتصادي وصناعي في عهد الشاه، وهناك السخط العام الناشئ من الدكتاتورية والاستبداد في النظام البهلوي. اجتمعت كل هذه العوامل مع تمرّدٍ أساسي على العالم الخارجي وهيمنته على إيران وتدخّله في شؤونها. وقد أصبحت الولايات المتحدة هي الرمز الأكبر لهذا العامل الأخير، أي عامل القوة الخارجية المتلاعبة بمصير إيران. وهذه الروح المناهضة للامبريالية حين امتزجت بروح الشهادة وتقاليد القيادة الدينية والثورة

على التغريب الثقافي وتحدّي الاستبداد السياسي، هيّأت المشهد لأكبر تقاربٍ للإسلام مع السياسة على الساحة الدولية في الربع الأخير من القرن العشرين.

على أي نحوٍ يرتبط هذا بصعود القوة النفطية الإسلامية؟ عادةً ما يأتي الإحياء السياسي للدين حين تنشأ إما أشكالٌ من القلق، أو مستوى جديد من الثقة بالنفس. وفي حالة الإحياء الإسلامي كان هذان العاملان موجودين. فالقلقُ موجود منذ فترة طويلة، منذ أن حقّق الغرب ريادته التقانية في العالم وفرض هيمنته الاقتصادية والثقافية. ربما اتخذ هذا القلق أشكالًا جديدة في الأزمنة القريبة، بيد أنّ أساسه بقي نفسه، ألا وهو الاختلال في موازين القوى بين العالم الإسلامي من جهة، والدول التي كان يُشار إليها بالعالم المسيحي من الجهة الأخرى. فالمسلمون منذ القرن التاسع عشر غدوا متحفّزين لدفع التهم القائلة إنّ ثقافاتهم أو شريعتهم «قديمة» أو يستحيل أن تتوافق مع الحداثة.

ومع هذا القلق الثقافي العميق في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي كان هناك انبعاث للثقة. فجأةً شعر العالم الإسلامي بامتلاكه قوة كبيرة في مصير الاقتصاد العالمي وأقدار الدول، بل حتى أقوى الدول غير الإسلامية. أساسُ هذه القوة الجديدة هو النفط بطبيعة الحال، والسيطرة الجديدة التي استطاعت الدول المنتجة للنفط فرضها على أسعار النفط ومستويات الإنتاج.

أصبحت منظّمة «الأوبك» عاملًا قويًا في الاقتصاد العالمي، وهي منظّمة أغلب أعضائها من الدول الإسلامية. تُعدّ المملكة العربية السعودية أكبر مصدّر للنفط في العالم، وهي قلب الإسلام السنّي وحارسة الحرمَين الشريفين في مكّة والمدينة. أما إيران فقد كانت إلى ما قبل الثورة ثاني أكبر مصدّر للنفط، وهي قلب الإسلام الشيعي. كما أنّ العراق في طريقه إلى أن يصبح قوة نفطية كبرى. أما أكبر دولة إسلامية من حيث التعداد السكّاني فهي إندونيسيا، وهي أيضًا رابع أكبر دولة في العالم حاليًا من حيث التعداد السكّاني*، غير أنّ التأثير الإندونيسي في الأوبك لا يتناسب مع حجمها أو تعدادها، وذلك بسبب تواضع إنتاجها النفطي. مع ذلك تظلّ إندونيسيا جزءًا من الشريحة الإسلامية في الأوبك وتتجاوب مع بعض التوجّهات المتماشية مع الدول الإسلامية الأخرى.

---

* ما تزال إندونيسيا رابع أكبر دولة في العالم من حيث تعداد سكّانها، بعد الصين والهند والولايات المتحدة. (المترجم، عن موقع www.worldometers.info، 2016م).

هناك أيضًا دول الخليج الصغيرة، وبعضها يمتلك فائضًا كبيرًا من النفط أو أموال النفط. والفائض في هذه المنطقة يعني بالتأكيد القوة. وقد اكتشفت أبوظبي مخزونًا إضافيًا من النفط عام 1980م، أما البحرين وعُمان فلا تمتلكان مخزونًا كبيرًا من النفط إلا أنهما تنشطان في عمليات التنقيب. ولعلّ البعض سمع بالدرس الذي كان يؤكّد عليه معلّم سابق لي وكأنه قانون من قوانين الطبيعة: «حيث توجد صحراء، ويوجد مسلمون، فقد يكون هناك نفط!».

في إفريقيا أيضًا أغلب الدول الكبرى في إنتاج النفط دول إسلامية، ومنها ليبيا والجزائر في شمال إفريقيا. ورغم أنّ عدد المسلمين في نيجيريا أكبر من المسيحيين فإنها ليست دولة إسلامية بقدر دول شمال إفريقيا. في الحقيقة تُعدّ إفريقيّةُ نيجيريا مكوّنًا أهمّ من أية روابط تجمعها بالعالم الإسلامي. كما أنّ النفط في نيجيريا لا يأتي من مناطق إسلامية.

وأما الجابون، وهي العضو الإفريقي الرابع في الأوبك، فقد كان لديها رئيس مسلم (بعد أن كان مسيحيًّا*) لكنّها ليست مجتمعًا مسلمًا. ويمكن القول إنّ تغيير الدين إلى الإسلام في أماكن مثل الجابون وغيرها في غرب إفريقيا كان يعود في جزءٍ منه إلى الثقة الجديدة بالنفس التي اكتسبها العالم الإسلامي وأولئك الذين ينشرون الإسلام في أماكن أخرى.

والأهمّ من هذا بالنسبة للنظام العالمي هو الدور المتنامي لبعض الدول الإسلامية، لا سيّما العربية منها، في تحديد ما يُطرح على طاولة السياسة العالمية، والعلاقات بين الشمال والجنوب. جديرٌ بالذكر أنّ شعار «النظام الاقتصادي العالمي الجديد» إنّما ظهر من القيادة الجزائرية قبل وأثناء الجلسة الخاصة للجمعية العامة في الأمم المتحدة عام 1974م[2]. كما برزت قيادة إسلامية قوية في الجدالات والنقاشات التي أفضت إلى وضع ميثاق الأمم المتحدة للحقوق والواجبات الاقتصادية.

ازداد البروز العربي في العلاقات بين الشمال والجنوب منذ عام 1973م وما بعده، جزئيًّا بسبب التأثير الذي خلّفته المقاطعة النفطية العربية في عام 1973م (كردٍ على دعم بعض الدول الغربية لإسرائيل في حربها مع مصر)، وجزئيًّا بسبب استمرار القوة النفطية

---

* المقصود هو الرئيس ألبرت-برنارد بونجو الذي أسلم عام 1973م وغيّر اسمه إلى الحاج عمر بونجو. تولّى رئاسة الجابون من عام 1967م إلى 2009م. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

لبعض الدول العربية. كما نجح العالم العربي أيضًا في عزل إسرائيل في الأمم المتحدة وجعلها دولة منبوذة، إذ احتشدت كثير من دول العالم الثالث خلف القضية الفلسطينية، وقد تحذو حذوها كثير من دول أوروبا الغربية في أعقاب القوة النفطية العربية الجديدة.

في هذه الأثناء انتقلت إيران أيضًا إلى قلب المشهد العالمي منذ ثورتها في عامَي 1978 و1979م. في إيران يتّضح إبراز العنصر الإسلامي بوصفه أساسًا لاتخاذ السياسات. فمواجهة إيران الثورية مع الولايات المتحدة في جزء منها صراعٌ بين دولتين قوميّتين، وفي جزء آخر صراعٌ بين حضارتَي الإسلام والغرب، وفي جزء ثالث مواجهة بين الجنوب الذي تمثّله إيران والشمال الذي تمثّله الولايات المتحدة. ولقد أصبحت أزمة الرهائن الأميركان في طهران (1979-1981م) والمواجهة بين الولايات المتحدة وإيران في الخليج (1987-1989م)* رمزًا لمسائل أشمل من الخصومة السياسية والتباينات الاقتصادية والفروق الأخلاقية بين الشمال الصناعي والجنوب المحروم تقانيًّا.

ونظرًا لأنّ الثقة الجديدة التي اكتسبها العالم الإسلامي ترتكز على النفط كأساسٍ ماديّ، وعلى الثقافة الإسلامية كسندٍ روحيّ، فقد يفضي القلقُ بين المسلمين في بعض الأحيان إلى روح «الجهاد النفطي»، أي الاستعداد لاستخدام القوة النفطية في الدفاع عن مصالح المسلمين. وقد يكون الوضع الأنسب هو استخدام القوة النفطية في الدفاع عن مصالح العالم الثالث بشكلٍ عام، لكنّ العقبة هي الطبيعة المحافِظة للنظام الحاكم في (...) والدول الخليجية الأخرى. لا يمكننا طبعًا أن نستبعد تحوّل النظام (...) إلى مِزاج راديكاليّ خلال العقد القادم، وإنْ حدث ذلك وحذت الرياضُ حذو طرابلس أو طهران، سيكون استحدام القوة النفطية لإحداث تعديلات كبرى في العلاقات بين الشمال والجنوب قد اقترب أكثر من التحقّق الفعلي.

الأمر الواضح هو أنّه منذ وفاة نهرو، وعلى الرغم من المكانة النووية الجديدة التي حققتها الهند، فإنّ جزءًا كبيرًا من زعامة العالم الثالث في الساحة الدولية قد انتقل إلى أيادٍ

---

* يبدو أنّ المؤلف يحيلُ هنا إلى قيام الولايات المتحدة بتوفير الحماية العسكرية لناقلات النفط الكويتية بعد أن تعرّضت لهجوم إيراني أثناء الحرب العراقية-الإيرانية، إذ شنّت القوات البحرية الأميركية هجومًا على منصّتين نفطيّتين إيرانيتين في تشرين الأول/ أكتوبر 1987م ردًّا على هجوم إيراني على ناقلة نفط كويتية. كما نفّذت الولايات المتحدة هجومًا آخر عام 1988م في المياه الإقليمية الإيرانية ردًّا على قيام إيران بزرع الألغام بحرية في الخليج العربي ألحقت أضرارًا بسفن أميركية ضمن الحرب العراقية-الإيرانية. أضف إلى ذلك أنّ الولايات المتحدة أسقطت طائرة ركاب مدنية إيرانية في تموز/ يوليو 1988م راح ضحيّتها المئات. (المترجم).

مسلمة. هكذا انتقل الظهور السياسي في رسم خطوط العلاقات بين الشمال والجنوب، فالأضواء انصبّت الآن على المسلمين أكثر من الهندوس.

فهل لهذه القيادة الإسلامية الجديدة للعالم الثالث أهمية عسكرية؟ أو هل سيتوجّب على العالم الإسلامي الحصول على القوة النووية قبل أن يتمكّن من تأدية دور كبير في قضايا الحرب والسلام على المستوى الدولي؟ دعونا الآن ننتقل إلى هذه الجوانب العسكرية من موازين التأثير بين الهند والعالم الإسلامي.

الهلال فوق السحابة الفِطريّة*

لو حصل العالم الإسلامي على القوة النووية خلال التسعينيات، فمن المرجّح أن يكون لعداوتين إقليميّتين دور كبير في ذلك. العداوة الأولى بين الهند وباكستان، والعداوة الأخرى بين العرب وإسرائيل.

ربما يعود قرار الهند بتسريع برنامجها النووي إلى عدائها مع الصين أكثر من عدائها مع باكستان، بيد أنّه من شبه المؤكد أنّ قرار باكستان بتسريع برنامجها النووي تأثّر إن لم يكن دُفِع بتفجير الهند لجهازها النووي عام 1974م. كما أنّ الخصومة الثقافية بين المسلمين والهندوس أكثر تأثيرًا في المواقف الباكستانية منها في السياسات الهندية. فموقف الحكومة الهندية من باكستان لا يحفل كثيرًا بحقيقة أنّ باكستان دولة مسلمة، إذْ تتعامل الحكومة الهندية مع دول مسلمة أخرى عديدة على أساسٍ مختلف تمامًا. أما موقف الحكومة الباكستانية من الهند فيبدو في كثيرٍ من الأحيان محمّلًا بخصومة تاريخية مع الهندوس. الهند نفسها دولة علمانية بالطبع، وباكستان جمهورية إسلامية. لذلك فالتصوّرات المتعلّقة بالدولة داخل باكستان تتأثر بوعيٍ ذاتي ديني وثقافي. وهكذا فإنّ السعي إلى شكل جديد من أشكال القوة كالطاقة النووية، والبحث عن شكلٍ جديد من المكانة كعضو في النادي النووي، بلا شكّ يحمل في باكستان حسًّا من الاعتزاز الإسلامي والطموح الثقافي. إنّ العلاقة الجدلية الأساسية في النفسية الباكستانية بين الإسلام كدينٍ في حدّ ذاته والإسلام كنفيٍ للهندوسية، لا بدّ أنها أثّرت في البرنامج النووي الباكستاني مثلما أثّرت في معظم التوجّهات الكبرى في السياسات الوطنية والإقليمية والعالمية في باكستان.

---

* السحابة الفطرية (mushroom cloud) هي سحابة الدخان التي تتشكّل نتيجة لتفجيرٍ نووي، إذْ تتخذ شكلًا يشبه الفِطر. (المترجم).

وفي الواقـع تعـود طموحـات باكسـتان النووية إلى رئيس الـوزراء الراحـل ذو الفقار علي بوتـو. كانـت القـوة النووية عنـد بوتو، كـما عند الرؤسـاء اللاحقـين، تعني جزءًا مـن الحماية الثقافيـة. ويُنقـل عـن بوتـو قولـه: «كانـت هناك قنبلـة مسـيحية، وقنبلـة يهوديـة، والآن ثمة قنبلة هندوسـية. فلـماذا لا تكون هنـاك قنبلة إسـلامية؟»[3].

ويبـدو أنّ محـاولات باكسـتان للّحـاق بقـدرات الهنـد النوويـة تعـزّزت كثـيرًا بجهـود الدكتـور عبـد القديـر خان، الـذي عمل فـترةً في مختـبرٍ بأمسـتردام واطّلع على عـددٍ كبير من الوثائـق السرّيـة والعمليـات العلمية المتعلقـة بالأبحاث النوويـة «الحسّاسـة». ووفقًا لبعض التقاريـر فقـد تمكّـن الدكتـور عبد القديـر أيضًا مـن قضاء بعـض الوقت في «منشـأة تخصيب اليورانيـوم» السريـة لمجموعـة «يورِنكـو» في مدينـة أَلميلـو قـرب الحدود بـين هولنـدا وألمانيا الغربيـة. وهكـذا اسـتطاع الدكتـور عبد القديـر أن يلاحظ عمليـة الطرد المركـزي من قرب.

ويبـدو أنّ عبـد القديـر قَبِـل في الأصـل وظيفـةً في هولندا لأغـراضٍ معيشـية صرف قبل أن يصبـح مواطنًـا هولنديًّـا (وقـد درس في هولنـدا وتـزوّج امـرأة هولنديـة)، بيـد أنّ هنـاك تقاريـر تفيـد بأنـه في وقـتٍ مـا من عـام 1974م، جـرى إقناعـه بأن يصبـح جاسوسًـا نوويًّا لباكسـتان، وذلـك عـلى مـا يبـدو بعـد التفجير النـووي الهنـدي وتأثير ذلـك عـلى الكثير من الباكسـتانيين الذيـن كانـوا مـا يزالـون يعانون مـن هزيمتهـم أمـام الهند في حـرب 1971م. وفي عـام 1975م غـادر عبـد القديـر هولنـدا وعـاد إلى موطنـه، وأصبـح أكثر عالم مـن العالم الثالـث إثـارة للجـدل في التاريـخ الـدولي القريـب. تلقّـت هولنـدا توبيخًـا مـن شركائها في «يورنكـو» ومـن بريطانيـا وألمانيـا الغربيـة، كما شـنّت إسرائيـل احتجاجًـا قويًّا عـلى هولندا. ونتيجـةً لمـا حـدث فقـد أوقفـت الولايـات المتحـدة لبعـض الوقـت معظـم أشـكال المعونة المقدّمـة لباكسـتان، وراحـت دول كثـيرة في العـالم تخمّـن حـول ما إذا كانـت الأمـوال الليبية والمعرفـة الباكسـتانية في طريقهـا إلى تَنْوِيـة الإسـلام [جعلـه نوويًّا].

وفي الأول مـن آذار/ مـارس 1987م ذكـرت صحيفـة أوبزرفـر البريطانيـة في تحقيـق حـصري أنّ باكسـتان أنتجت أخـيرًا قنبلتهـا النووية. أصبحـت «القنبلة الإسـلامية» حقيقة. أُنتجـت القنبلـة في منشـأة كاهوتا لتخصيـب اليورانيوم، بعد أن اشـترت ليبيـا مائة طن متريّ مـن يورانيـوم النيجـر ونقلتـه لباكسـتان، وبعـد أن اشـترت سرًّا معـدّات مـن ألمانيـا الغربية لتنقيـة اليورانيـوم، وببعـض الدعـم في التقانـة النووية قدّمته الصـين. ويُقـدَّر التمويل العربي

(الليبي غالبًا) لبرنامج الأبحاث النووية في باكستان بخمسة مليارات دولار. في حين أنّ الطموحات النووية الباكستانية تأثّرت بعداوتها مع الهند، كانت طموحات ليبيا العسكرية متّصلة برغبتها في زعامة العالم العربي وبعدائها لإسرائيل.

والدولة العربية التي كانت مرجّحة في وقتٍ من الأوقات أكثر من ليبيا في الوصول إلى القدرة النووية هي العراق. في عام 1980م أُثير جدل كبير يتعلق بصفقة نووية فرنسية مع الحكومة العراقية، وذكرت تقارير أنّ مئات الفنيين من الشركة الفرنسية الحكومية «تكنيتوم» (وهي فرع من اللجنة الفرنسية للطاقة الذرية) كانوا في العراق لإنشاء مفاعلٍ من طراز أوزيريس ومفاعل أصغر من طراز إيزيس ضمن عقدٍ تضمّن أيضًا توفير اليورانيوم المخصّب. كما كان من المخطط أن يقوم الفنيّون بتدريب ستمائة عراقيّ على تشغيل المفاعلين. لذلك ظهرت احتجاجات عديدة لا سيّما من إسرائيل وبريطانيا والولايات المتحدة.

وقيل إنّ أول شحنة من حوالي 33 رطلًا من اليورانيوم عالي التخصيب غادرت إلى العراق في حزيران/ يونيو 1980م (من إجمالي 158 رطلًا تُشحن خلال ثلاث سنوات). وقد قدّر العلماء الغربيون أنّ 158 رطلًا من اليورانيوم المخصّب بنسبة 93٪ قد تمكّن العراق من صنع ثلاث إلى ست قنابل نووية. كما قُدّر أنّ الأمر سيستغرق حوالي خمس سنوات تقريبًا للوصول إلى هذه القدرة النووية العسكرية البسيطة[4].

وأثيرت شكوك حول محاولة الإسرائيليين إعاقة هذه الصفقة الفرنسية-العراقية إلى درجة ارتكاب جرائم قتل ومحاولة ارتكاب عمليات تخريب. فقد جرى تفجير أجزاء مهمّة من أحد المفاعلَين قرب تولون بفرنسا عام 1979م ضمن عمليةٍ شبيهة بعمليات الكوماندوز. كما قُتل خبير نوويّ مصري يعمل لصالح العراق في باريس في حزيران/ يونيو 1979م*، وكانت شكوك السلطات الفرنسية وغيرها موجّهة بقوّة إلى إسرائيل. وحين أثير الجدل في عام 1980م حول البرنامج النووي العراقي أبدى دبلوماسيون غربيون قلقهم من احتمال قيام إسرائيل بهجمة عسكرية استباقية حين تكشف المعلومات الاستخباراتية عن اقتراب العراق من صنع أسلحة نووية.

---

* المقصود هنا هو العالم المصري يحيى المشد. يمكن الاطلاع على تحقيق صحفي حول عملية اغتياله في الحلقة الخاصة من برنامج «سرّي للغاية» التي بثّتها قناة الجزيرة عام 2002م. (المترجم):
https://www.youtube.com/watch?v=3ol1PjN0RXI

هذه المخاوف التي عبّر عنها الإسرائيليون حملت قدرًا من الأنانية الشرّيرة المتناقضة، ففي نهاية المطاف كانت فرنسا قد باعت لإسرائيل في الستينيات مفاعلًا نوويًا دون أية شروط للتفتيش. وفي حين أنّ العراق وقّع على اتفاقية حظر انتشار الأسلحة النووية، فإنّ إسرائيل لم توقّع عليها حتى الآن.

وفي أيلول/ سبتمبر 1980م نفّذ الإسرائيليون هجمة على منشأة الأبحاث النووية في منطقة الدورة خارج العاصمة بغداد، لكنّ طائرتَي الفانتوم اللتين نفّذتا الهجمة لم تسبّبا سوى أضرار طفيفة. بيد أنّ سلاح الجو الإسرائيلي تمكّن في 7 حزيران/ يونيو 1981م من تدمير المفاعل العراقي، وقُتل في هذا الهجوم ثلاثة مدنيين من بينهم فنّي فرنسي. برّرت إسرائيل هذا الهجوم بقولها إنّ العراق كان على وشك أن يحصل على شحنة من اليورانيوم المخصّب من فرنسا، والتي يمكن أن تكون كافية لصنع قنبلة ذرية. كما استشهد رئيس الوزراء الإسرائيلي مناحيم بيجن بتصريح منشور في صحيفة الثورة العراقية في تشرين الأول/ أكتوبر 1980م بُعيد نشوب الحرب العراقية-الإيرانية: «لا ينبغي للشعب الإيراني أن يخشى من المفاعل النووي العراقي، إذ إنّ الهدف ليس استخدامه ضدّ إيران وإنما ضدّ العدو الصهيوني»[5].

وقد ذكرت تقارير أنّ علماء إسرائيليين في «معهد وايزمان» توصّلوا في الخمسينيات إلى وسيلة جديدة وأقلّ كلفة لصنع الماء الثقيل الذي يساعد في التحكّم في سلسلة التفاعلات في المفاعل النووي. وتقول بعض التخمينات إنّ الإسرائيليين باعوا أسرارهم هذه لفرنسا في مقابل مفاعل نووي ضمن صفقةٍ سرية جرت عام 1958م. وهذا المفاعل الموجود في «منشأة ديمونة النووية» السّرية ظهر في تقرير صادر عن السي آي ايه عام 1977م يذكر أنّ إسرائيل صنعت ما بين عشرة إلى عشرين سلاحًا نوويًا[6]. وفي نهاية الأمر فقد كشف الدليل الذي قدّمه مردخاي فعنونو، والذي نُشر عام 1986م، أنّ إسرائيل تمتلك ما بين مائة إلى مائتي رأس ذرّي، وهكذا تحتلّ المركز السادس عالميًا في القوة النووية (راجع الفصل الثامن من هذا الكتاب).

وأيًّا ما كانت قدرات إسرائيل النووية، فليس هناك كبير شكّ في أنّ سباق التسلّح في الشرق الأوسط (مثل سباق التسلّح بين الهند وباكستان) جزء أساسيّ من الخلفية التي هيّأت التطور النووي الإسلامي. بل إنّه حتى الاستخدامات السلمية للطاقة النووية من

النوع الذي تصوَّرَه الرئيس رتشرد نكسن لمصر، من المحتمل أن تصل بعد بضع سنوات إلى استخدامات عسكرية محتملة تكون في متناول حكومةٍ مستقبلية في القاهرة.

ولكن كيف يرتبط هذا كله بقضايا الزعامة والسياسة على المستوى العالمي؟ تجدر بنا الإشارة أولًا إلى أنّ خطر الحرب النووية يأتي من مصدرين رئيسين: الانتشار النووي العمودي بين القوى العظمى، والانتشار النووي الأفقي في العالم الثالث. يتضمّن الانتشار العمودي تطوّرًا وتنوّعًا أكبر في الخيارات النووية والتقانة النووية في ترسانات القوى العظمى. وهكذا تزيد القوى النووية وتنوّع من قدراتها التدميرية.

أما الانتشار الأفقي فيقدّم أعضاء جددًا في النادي النووي، أي دولًا إضافية في ميدان الحرب النووية. كانت اتفاقية حظر انتشار الأسلحة النووية في الواقع موجّهة للتعامل مع خطر الانتشار العمودي بين القوى العظمى وخطر الإضافة الأفقية لقوى نووية جديدة. كان من المفترض أنّ تتخذ القوى العظمى خطوات فاعلة نحو نزع السلاح، وفي الوقت نفسه تساعد في تقليل خطر حصول دول أخرى على أسلحة نووية. بيد أنّ ما حدث في الواقع هو الانتشار العمودي والأفقي منذ عام 1968م، أي منذ وُلدت الاتفاقية بصعوبة. كما أنّ التنوّع العمودي بين القوى العظمى تصاعد على نحوٍ أسرع من الإضافة الأفقية لأعضاء جدد في النادي النووي.

تُرى ما الذي يمكن أن يحفّز القوى الغربية، لا على إبطاء سباق التسلّح فحسب، بل كذلك بتجريم الأسلحة النووية، ثم البدء في عملية نزع السلاح؟ يبدو أنّ الانتشار العمودي حفّز القوى العظمى في بعض الأحيان على البحث عن طرقٍ جديدة لاحتواء سباق التسلّح. وكانت «اتفاقيات الحدّ من الأسلحة الاستراتيجية» جزءًا من ردّ الفعل على ضغوط الانتشار النووي العمودي، بحثًا عن طرقٍ لاحتواء التنافس. لكنّ الانتشار النووي العمودي لم يكن وسيلةً مناسبة حتى الآن لتحفيز القوى العظمى على التخلّي عن الأسلحة النووية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن يتعلّق بنوع القلق الذي قد يكون فعّالًا بما يكفي ليقود إلى نزع سلاح عالمي. لقد خدم حادثُ جزيرة الثلاثة أميال في بنسلفينيا عام 1979م الحركةَ المناهضة للقوة النووية في الولايات المتحدة أكثر من أي شيء آخر تقريبًا. ولو أنّ هذا الحادث خرج عن السيطرة أكثر ونتج عنه انصهار، لزاد النفور من الطاقة النووية

زيادة هائلة. ومع ذلك، ففي أعقاب هذا الحادث أُلغيت ست وستون منشأة نووية مُعدّة للإنشاء مستقبلًا، ولم تُفتتح منشأتان مكتملتان جديدتان في نيوهامبشر ونيويورك.

أما الحركة المناهضة للقوة النووية في أوروبا فقد تلقّت دَفعةً من الحادث النووي الأسوأ في العالم حتى الآن، وهو حادث الانصهار والانفجار في مفاعل تشِرنوبل بأوكرانيا في 25-26 نيسان/ إبريل 1986م. فقد نَفَثت السحابةُ الإشعاعية من تشِرنوبل إشعاعَها في معظم أرجاء أوروبا الشرقية والغربية (إذْ لم تعترف بالستار الحديدي*)، وعلى أجزاء من شمال إفريقيا والشرق الأوسط. لكنّ المفاجئ هو أنّ حادث تشِرنوبل لم يخلق ردّ فعلٍ هائلًا مناهضًا للقوة النووية بين شعوب أوروبا. ربما لم تكن أعداد الضحايا عالية بما يكفي. كان للبطولة التي أبداها رجال الإطفاء والمهندسون في تشِرنوبل، وعملية الإخلاء الجماعي لمائة وخمسة وثلاثين ألف إنسان يعيشون بالقرب من مكان الحادث دور مهمّ في إبقاء حصيلة الوفيات عند 31 حتى الآن [1990م]. على أنّ الدكتور روبرت جيل (Robert Gale) الطبيب الأميركي المتخصص في مرض اللوكيميا، والذي ذهب إلى الاتحاد السوفييتي لعلاج المصابين، قدّر بأنّ حوالي خمسة وسبعين ألف شخصٍ قد يُصابون بالسرطان في نهاية المطاف نتيجة لهذا الحادث.

وفي بريطانيا التي تلقّت بعض أجزائها نسبة عالية من إشعاع تشِرنوبل، قرّرت حكومة ثاتشر المضي في مشروع المنشآت النووية الجديدة كمنشأة «سايزوِل بي» في ساحل بحر الشمال. أما السويد فقد تضرّرت ضررًا بالغًا من إشعاع تشِرنوبل، وقرّرت الإغلاق التدريجي لمحطات القوة النووية—لكنّ هذا القرار كان قد اتُّخذ قبل حادث تشِرنوبل.

يبدو الأمر وكأنْ لا شيء سوى حادث تشِرنوبل ثانٍ أو كارثة نووية عسكرية يمكن أن يخلق صدمة كافية تفضي إلى حركةٍ مناهضة قوية بين شعوب القوى العظمى نفسها. بطبيعة الحال لا ينبغي للمرء أن يتمنّى حدوث الكوارث حتى وإن كانت حوادث. والطريقة البديلة لإحداث صدمة للعالم تجبره على التخلي عن القوة النووية هي المخاطرة بالانتشار النووي الأفقي. ستبقى بالتأكيد احتمالية الكوارث، ولكن ليس إلى درجة التأكيد على الأقل. والمنطق هنا هو أنّ مستوى معينًا من الانتشار النووي في العالم سوف يزيد من القلق النووي بين شعوب القوى العظمى، ويضخّم الضغوط

---

* الستار الحديدي (Iron Curtain): حاجز أيديولوجي وسياسي أقامه الاتحاد السوفييتي بعد الحرب العالمية الثانية ليفصل نفسه وحلفاءه عن الدول الغربية غير الشيوعية. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

على النبذ الكامل للأسلحة النووية. هذا النوع من الارتياب قد يصبح أمرًا نافعًا لو أنّ خطر الانتشار النووي في العالم الثالث خلق ما يكفي من الفزع في النصف الشمالي من الكرة الأرضية يفضي إلى حركة دولية هائلة تحظر الأسلحة النووية في العالم أجمع. معنى هذا أنّه على الرغم من أنّ المخاطر الكبرى من قيام حرب نووية تنبع من الانتشارَين العمودي والأفقي، فإنّ التنوّع العمودي في حدّ ذاته لم يكن كافيًا لإنهاء هذا النظام النووي الخطير. ولذلك فإنّ «لقاح» الانتشار الأفقي قد يكون ضروريًّا لعلاج العالم من هذا المرض النووي. جرعةٌ من المرض تصبح جزءًا من العلاج اللازم. وهنا تتبدّى أهمية العالم الإسلامي من جديد. فالجزء الأكثر خطرًا في العالم الثالث من وجهة نظر الحرب العالمية هو الشرق الأوسط. والانتشار النووي الأفقي البسيط في الشرق الأوسط سيكون أكثر خطرًا على العالم من زيادة طفيفة في الانتشار النووي في أميركا اللاتينية أو إفريقيا السوداء. جزء من السبب في ذلك هو أنّ مخاطر تطوّر الحرب الإقليمية إلى حربٍ عالمية أعلى في الشرق الأوسط منها في أميركا اللاتينية أو إفريقيا السوداء.

لئن كان الانتشار النووي الأفقي لقاحًا ضروريًّا للنظام النووي القائم نفسه، فإنّ الانتشار النووي في قلب العالم الإسلامي قد يكون علاجًا أسرع من الانتشار في أماكن أخرى. وعلى الرغم من أنّ البرازيل أكبر حجمًا بكثير من العراق، فإنّ قدرتها النووية لن تشكّل صدمةً عالمية كما تشكّلها القنابل العراقية. وقيام باكستان بتفجير جهازها النووي سيحمل معه مخاوف أعظم من تفجيرٍ تقوم به الأرجنتين. قد يُنظر إلى ثلاث قوى نووية في العالم الإسلامي كتهديدٍ أكبر على السلام العالمي من خمس قوى نووية في أرجاء أخرى من العالم الثالث. وهكذا فقد يؤدي العالم الإسلامي دورًا حاسمًا في مسيرة النضال ضد الأسلحة النووية في العالم خلال السنوات القادمة.

في هذا الوضع قد يكون الإسلام يلعب لعبة «روليت» روسيّة مع حضارتَين أخريين: الهندوسية في جنوب آسيا، والصهيونية واليهودية المسيَّسة في الشرق الأوسط. ولكن من هذه اللعبة الإقليمية الخطرة قد ينشأ حافز للإصلاح العالمي. من الانتشار الأفقي المحدود قد يتطوّر نبذ عالمي كامل للسلاح النووي. حين يجري التخلّي عن الأسلحة النووية ويبدأ حلم النزع العالمي للسلاح النووي في التحقق، ستظهر مصادر أخرى للقوة والتأثير، كما سنشير في القسم التالي.

نحو المستقبل

لـو بـدأ العالم أخـيرًا في نزع السـلاح، فإنّ المرجّـح أن تكون أهـمّ الأشـكال البديلة للقوة هـي الاقتصـاد والتعداد السـكّاني. تُرى كيف يتسـاوى هذان الشـكلان من القـوة فيما يتعلق بعالم الهندوسـية وعالم الإسـلام؟

بحلـول نهايـة القـرن العشريـن قد يتسـاوى عدد الهنـدوس في العـالم مع عدد المسـلمين، لكـنّ الهنـدوس متركّزيـن في الهنـد فقـط، وهـي ثـاني أكـبر دولـة في العـالم مـن حيـث عـدد السـكان. أمـا المسـلمون فيسـيطرون عـلى حوالي سـت وثلاثـين دولة قوميـة. وإن ظـلّ نظام الدولـة القوميـة قائمًا سـتزداد أهمية القـوة التصويتيـة في المنظـمات العالمية، ولذلك فـإنّ العالم الإسـلامي الموحّـد نسـبيًّا سـيمتلك تأثـيرًا أكبر مـن الهنـد في السياسـة العالمية.

مـن جهـةٍ أخرى، مـن المقدّر للهنـد أن تصبح قـوة عظمى، والسـؤال الذي يطرح نفسـه هـو مـا إذا كانـت مكانة القـوة العظمى سـتنخفض في عالمٍ منـزوع السـلاح. إنْ حدث ذلك، فسـيفضي وجـود المسـلمين في دول عديـدة منتـشرة في العـالم (بعكـس الهنـدوس المتركزيـن في جنـوب آسـيا) إلى زعامـة إسـلامية لا هنديـة، تؤثـر في رسـم خطـوط العلاقـات بـين الشـمال والجنوب.

ومـن وجهـة نظـر ديمغرافية تتبـدّى أيضًـا مسـألة الأقليـات المسـلمة في المجتمعات غير المسـلمة. عـادةً مـا تكـون الأقليـات المسـلمة كبـيرة بالمقارنـة مـع الأقليـات الهندوسـية في المجتمعـات غـير الهندوسـية. وبهـذا المنظـور فـإنّ الهنـد نفسـها قـد تكـون ثالـث أكـبر دولة مسـلمة في العـالم بعـد إندونيسـيا وربما بنجلاديـش. فعلى الرغم من نشـوء دولتين مسـلمتين مـن الهنـد البريطانيـة السـابقة، فـإنّ جمهوريـة الهنـد ما تـزال تضمّ تعـدادًا سـكانيًّا مسـلمًا قد يصـل قريبًـا إلى مائـة مليون نسـمة*.

هنـاك أيضًـا القنبلة الديمغرافية المسـلمة في الاتحـاد السـوفييتي، إذْ يُقدَّر تعداد المسـلمين بحـوالي 24 مليون نسـمة ويـزداد بمعدّل أكـبر من معـدل الأوروبيين الروس بسـتّ مرات. أضـف إلى ذلـك أنّ الأجـزاء المسـلمة مـن الاتحاد السـوفييتي لم تخضع لرَوسَـنةٍ ثقافيـة كالتي خضعـت لها كثير مـن الجمهوريـات السـوفييتية الأخرى.

---

* وفقًـا للتعـداد السـكاني الهنـدي لعـام 2011م فقد بلغ عـدد المسـلمين في الهند 172.245.158 نسـمة، ويشـكّلون مـا نسـبته (14.23٪). (المترجـم: www.census2011.co.in/religion.php).

يُقدَّر المكوّن الروسي في الاتحاد السوفييتي بأكثر من نصف السكّان بقليل فقط، وسوف يفضي معدّل الزيادة في الجمهوريات المسلمة إلى تحويل السكان الروس إلى أقليةٍ سكانية في الاتحاد السوفييتي خلال أقل من عشر سنوات. وإنْ ظلّت النسبة الروسية تتناقص أكثر من ذلك فسيؤدي ذلك إلى تغيير كبير في طبيعة النظام السوفييتي في الأجيال اللاحقة. ومن هذا المنظور يمكننا القول إنّ التهديد الإسلامي الأكبر للاتحاد السوفييتي تهديد ديمغرافي في المقام الأول، وليس اقتصاديًّا حتى الآن.

وعلى العكس من ذلك فإنّ التهديد الإسلامي الأكبر للعالم الغربي اقتصادي في المقام الأول وليس ديمغرافيًا في الحقيقة. فما تزال أكبر الدول المصدّرة للنفط حتى الآن دولًا إسلامية، في الوقت الذي ما زالت فيه أكبر الدول المستهلكة للنفط حتى الآن دولًا غربية. وهذه العلاقة التكافلية بين الإسلام والغرب، والمبنيّة جزئيًّا على الطاقة الإسلامية والتقانة الغربية، تشكّل جانبًا من المؤهلات التي تجعل العالم الإسلامي مؤثرًا في رسم العلاقات بين الشمال والجنوب خلال العقود القادمة.

وبعد أخذ ما قيل في الاعتبار تظلّ الهند جزءًا كبيرًا من المعادلة العالمية. قد لا تنتج الهند ما يكفي من النفط لتجعل الدول الأخرى تعتمد عليها، لكنّها تمتلك إمكانات صناعية تجعلها قوة اقتصادية عظمى في يومٍ من الأيام، حتى لو لم تعد للقوى العظمى أهمية عسكرية. كما أنّ السوق المحلية الضخمة والقوة البشرية الهائلة والموارد الطبيعية وتطوّر المهارات العلمية كلّها تضمن للهند مكانةً قيادية في قادم السنين، حتى وإنْ لم تكن هذه القيادة قاطعةً بالمستوى الذي بلغتْه في ظلّ المهاتما غاندي بفلسفة اللاعنف أو في ظلّ جواهر لال نهرو بفلسفة عدم الانحياز.

كما أنّ الهند أدّت دورًا محوريًّا في نضال الجنوب لإقامة علاقة عسكرية صالحة مع الشمال، بدءًا من السّتياجراها مرورًا بعدم الانحياز وحتى الوصول إلى القدرة النووية. وأما في نضال الجنوب لإقامة علاقة اقتصادية منصفة مع الشمال فقد انتقل المشعل إلى العالم الإسلامي. هل كان للهند أن تنتج فلسفة السّتياجراها في ظلّ قيادة غير هندوسية؟ ربما لا. وهل كان للهند أن تخترع عدم الانحياز في ظلّ قيادة غير هندوسية؟ ربما نعم وربما لا. وهل كان للهند في ظلّ قيادة مسلمة أن تسعى إلى امتلاك القوة النووية؟ الجواب هنا سيكون «ربما أسرع».

تُرى هل كان الوضع الأمني في الشرق الأوسط سيتغيّر لو أنّ العالم العربي كان مسيحيًّا ولم يولد الإسلام أبدًا؟ ربما نعم، بما أنّ حساسيات الإيرانيين والليبيين متأثرة للغاية بموقف الدفاع عن الثقافة الإسلامية في علاقتها مع العالم الغربي.

تتحكم الثقافة بلا شكّ في التصوّرات المتعلقة بالأمن، وتؤثّر في مؤهلات الزعامة، وتساعد في تعريف حدود القوة والنفوذ. وفي هذا السياق كان لحضارتَين اثنتين دور حيويّ في تطوّر أمن العالم الثالث: الهندوسية والإسلام. بمعنى من المعاني كانت هاتان الحضارتان حارستين في قلعة العالم الثالث. وهناك تغيير يجري في الحرّاس الآن؛ إذْ أصبحت مناوبة الحرّاس المسلمين على وشك أن تبدأ حين تدقّ الساعة. غير أنّ مسؤولية الدفاع عن القلعة ما تزال مشتركة بين جميع الأطراف. على جميع الحراس أن يبقوا متيقّظين.

الهوامش

1. G. H. Jansen, *Non-Alignment Stakes* (New York & Washington: Praeger, 1966), p. 209. Whole speech—George T. Kahin, *Asian-African Conference* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1956), p.64.

أدينُ بالفضل للسيد دارِل تومَس (Darryl Thomas) على المراجع التي أرشدني إليها.

2. لو طُبِّق النظام الاقتصادي الدولي الجديد فسوف يوفّر وضعًا أفضل للدول الفقيرة في العالم، أي إنه سيعمل على تحويل النظام التجاري الدولي لضمان وجود أسعار وفرص تسويقية أفضل للمنتجين والمصنّعين في العالم الثالث، كما سيضمن استخدام القروض المعفية من الفوائد أو المِنَح بدلاً من القروض المقدّمة على شكل معونات.

3. Cited by C. Smith and Shyam Bhatia, 'How Dr Khan Stole the Bomb for Islam', *The Observer* (London), 9 December 1979.

4. نشرت صحفٌ تغطية مؤرّخة حول تقرير وكالة (United Press International) المتعلق ببعض جوانب الصفقة الفرنسية-العراقية. انظر مثلاً:

Ann Arbor News (Ann Arbor, Michigan), 9 Agust 1980.

5. Cited in the *Guardian*, London, 10 June 1981.

6. UPI report, ibid., and Smith and Bhatia, op. cit..

انظر أيضًا:

Ryukichi Imai and Robert Press, *Nuclear Nonproliferation: Failures and Prospects*, A Report of the International Consultative Group on Nuclear Energy (New York and London: the Rockefeller Foundation and the Royal Institute of International Affairs, 1980).

13

العالم الثالث والإرهاب الدولي

حلّل ريمون آرون* ذات مرةٍ الأعمال الحربية المعاصرة بتقسيمها إلى ثلاثة أنواع من العنف، تمثّلها القنبلة الهيدروجينية والدبّابة وبندقية سْتِن الرشّاشة (Sten). وتُعدّ الحرب النووية بطبيعة الحال الأكثر شمولية من بين الأنواع الثلاثة؛ نظرًا لقدرتها على إحداث الدمار الشامل ولإمكانيّتها في تغطية مساحات شاسعة. يُسمى هذا العصر عصرًا نوويًا، على الرغم من أنّ هذا النوع من الأعمال الحربية هو الأقل تجريبًا في هذا العصر. اندلعت أعمال عنف كثيرة جدًّا وأنواع مختلفة من المعارك الحربية في العالم منذ الحرب العالمية الثانية، كحرب فيتنام في الشرق الأقصى وحرب كرة القدم في أميركا اللاتينية في 1969م**. ومع ذلك فما تزال الحرب النووية خارج التجربة البشرية المباشرة. ما أثّر في هذا العصر حقيقةً هو الخوف من الحرب النووية، لا تجربتها فِعليًّا.

وعلى العكس من ذلك فإنّ الأعمال الحربية التي تمثّلها الدبابة والبنادق الرشاشة كانت إلى حدٍ كبير جزءًا من الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. رمزت الدبّابة إلى ما يسمّى أحيانا بالحرب التقليدية، رغم أنّ وصف «التقليدي» يخضع لتحوّلات الزمن.

---

* ريمون آرون (1905-1983م): فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ فرنسي عُرف بعموده السياسي البارز في صحيفة لو فيجارو الشهيرة والذي ظل يكتبه لثلاثين عامًا. له كتب تُرجمت إلى العربية مثل: فلسفة التاريخ النقدية: بحث في النظرية الألمانية للتاريخ. ت: حافظ الجمالي. دمشق: وزارة الثقافة السورية، 1999م. المجتمع الصناعي. ت: فكتور باسيل. بيروت: عويدات للنشر، 1983م. صراع الطبقات. ت: عبد الحميد الكاتب. بيروت: عويدات للنشر، 1965م. (المترجم).

** حرب قصيرة استمرّت بضعة أيام بين السلفادور وهندوراس عام 1969م لأسباب سياسية واقتصادية لكنّ شرارتها انطلقت من أعمال الشغب التي تلت مباريات كرة قدمٍ بين منتخبَي الدولتَين في تصفيات كأس العالم 1970م. (المترجم).

ولعل أهمّ الحروب التقليدية منذ الحرب العالمية الثانية هي الحرب الكورية وحرب السويس عام 1956م [العدوان الثلاثي]، وحرب 1967م بين العرب وإسرائيل، والحرب العراقية-الإيرانية، والنزاعات بين الهند والصين وبين الهند وباكستان، والاختراقات والغزوات الإسرائيلية للبنان على مرّ السنين، والاحتلال الفيتنامي لكمبوتشيا، والاحتلال السوفييتي لأفغانستان.

ثمة شكل أقدم من الحرب التقليدية وهو الحرب الأهلية، وقد مرّت بهذه التجربة دول إفريقية عديدة مثل تشاد ونيجيريا والسودان وإريتريا وأنجولا. وكثيرٌ من هذه التجارب تقليدية من حيث وجودها داخل القطر نفسه، ومن حيث الأسلحة المستخدمة فيها.

والنوع الثالث من الأعمال الحربية التي أشار إليها ريمون آرون هو الذي تشنّه الحركات المسلّحة الفدائية والإرهابية. وهذا النوع تمثّله بندقية ستِن الرشاشة، والخطوات المستترة في هدأة الغابة، وتدفّق النيران فجأة على هدفٍ غافل. ومن بين أبرز حروب المسلّحين منذ عام 1945م الحروب المناهضة للاستعمار التي شنّتها حركات التحرّر الوطني في جنوب-شرق آسيا (لا سيّما في إندونيسيا وفيتنام) بُعيد الحرب العالمية الثانية، وفي إفريقيا (لا سيّما في الجزائر وكينيا وإفريقيا الجنوبية) من الخمسينيات حتى وقتنا الحاضر (1990م)، وفي فلسطين لا سيّما منذ الاحتلال الإسرائيلي عام 1967م. وهناك أيضًا الحروب الثورية ضدّ النخب الفاسدة، كثورة فيدل كاسترو على باتيستا في كوبا، وثورة سانديستا ضدّ سوموزا في نيكاراجوا، والانتفاضات المتعددة ضد موبوتو في زائير.

وتجدر بنا الإشارة منذ البداية إلى أنّ مصطلح «الإرهاب» في هذا الفصل مصطلحٌ وصفيٌّ متجرّد من الأحكام، كما هو مصطلح «الحرب». ومن منظور هذا التحليل فإنّ الإرهاب شكل من الأعمال الحربية ويمكن أن «تقترفه» الحركات الثورية والحكومات على حدٍّ سواء. فـ«الإرهاب» هو الخلق المتعمّد لرهبةٍ من نوعٍ خاص بين المدنيين، وذلك باستخدام العنف لتحقيق غايات سياسية، سواء أكان ذلك إرهابًا ثوريًّا من خصوم الحكومة أم إرهاب الدولة الذي ترتكبه الحكومات نفسها. تُرى ما أهداف الإرهاب المسيَّس السافر؟ علينا هنا أن نميّز بين الغايات النهائية والأهداف المباشرة. تشتمل الغايات النهائية على رغبةٍ في إثارة الاهتمام بقضايا معينة لم يكن لِيُلتفت إليها

قبل هذا الإرهاب، والإسهام في تحقيق أهداف تلك القضايا. أما الأهداف المباشرة فهي توظيف الخوف كآلية قتالٍ في سياقٍ عَلَنيّ يستقطب انتباهًا واسعًا. وينطبق هذا على وجه الخصوص في حالة الإرهاب الذي «يقترفه» الثوّار.

وليس بالضرورة أن تكون غاية الإرهابيين تدمير المجتمع. يسلّط [الأكاديمي والباحث السياسي الأميركي] جوزِف كيشيشيان الضوءَ على الأهداف العامة للإرهابيين الثوريين بقوله:

> الإرهاب، في تعريفه الواسع، شكلٌ من أشكال الحرب السياسية تقوم به جماعات محرومة من حقوقها. وما تريده معظم المنظّمات الإرهابية على ما يبدو هو الحقوق التي حُرِمَت منها في النظام السياسي القائم. ومثل هذا المسعى بطبيعته يشير إلى معرفةٍ بسياسة القوّة في النظام الدولي. فغياب الشرعية تحديدًا هو ما يقود الجماعات المحرومة إلى استخدام العنف السياسي لإيصال مظالمها. وهكذا فالغاية النهائية ليست تدمير «الحضارة» أو القيم الديمقراطية وإنما انخراط هذه الجماعات في النظام الدولي بوصفها مشارِكةً شرعية[1].

رعبٌ في الجوّ: نظرة تأمليّة في ما مضى

من بين أكثر الأعمال الإرهابية التي تقوم بها الحركات الثورية إثارةً استخدام الجوّ ساحةً للقتال. وثمة نسخة جديدة من هذا النوع من الأعمال الحربية أطلقته قوّات الكوماندوز الفلسطينية في السبعينيات، ويتمثّل في مهاجمة طائرة مدنية على الأرض أحيانًا، وفي السماء غالبًا على نحوٍ مثير. وهناك محاولة أكثر جبنًا حدثت عام 1970م بزرع متفجّرات في طائرة، وقد انفجرت الطائرة في وسط السماء فخلّفت عددًا من الضحايا الذين لم يكن لأغلبهم شأن بالقضية الفلسطينية. ولكن في السادس من أيلول/سبتمبر 1970م طوّر الكوماندوز الفلسطينيون هذه الاستراتيجية أكثر، فاختطفوا أربع طائرات، طائرتين أميركيتين وثالثة سويسرية ورابعة إسرائيلية. ووفقًا لبعض التقارير فقد أُحبطت عملية اختطاف الطائرة الإسرائيلية بفضل حركة شقلبةٍ قام بها الطيّار فأخلّ بتوازن الخاطِفين، وبفضل تدخّل أحد المضيفين؛ ما أدّى إلى مقتل أحد الخاطفين وجرح الآخر. كما أخذ الخاطفون الآخرون إحدى الطائرتين الأميركيتين إلى القاهرة وسمحوا للركّاب بالمغادرة ثم فجّروا الطائرة. أما الطائرتان الأخريان فقد أخذتا إلى بيروت

وعـمّان، واحتفـظ الخاطفـون بالـركّاب رهائن لبعـض الوقـت إلى أن تُلبّى مطالبهـم بإطلاق عـددٍ مـن الفلسـطينيين المسـجونين في عـدة دول غربيـة. كان ثلاثـة من هؤلاء مسـجونين في سـويسرا بعـد الحكـم عليهـم بالسـجن سـبع سـنوات بتهمـة الهجـوم عـلى طائـرة إسرائيلية في زيـورخ. وافقـت الحكومـة السـويسرية بعـد مشـاورات طارئـة أن تطلق سراح السـجناء الثلاثـة في مقابـل الإفـراج عـن جميـع الرهائـن في الطائـرة السـويسرية المختطَفة.

أمـا بقية الـركاب في الطائرتين الأخريين، لا سـيّما الـركّاب الذكور مـن الولايات المتحدة وبريطانيـا وألمانيـا الغربيـة، فقـد كان الإفـراج عنهـم مرهونـًا بمطالـب أخـرى. فمـن بـين الـشروط التـي نُسـبت للخاطفـين الإفراج عن سرحـان سرحان الـذي حُكم عليـه بالإعدام في الولايـات المتحـدة بتهمـة قتـل روبـرت كينِدي، رغـم أنّ هذا المطلـب سُـحب لاحقًا، إنْ صـحّ مـا يُقال.

فـما الـذي تعنيـه هـذه الاختطافـات التـي قـام بهـا الفلسـطينيون فيـما يتعلـق بتاريـخ استراتيجيات القتـال؟ مـا كان يشـهده العـالم في أيلـول/ سـبتمبر 1970م يُعـدّ حـرب عصابـات نُقِلـت مـن الغابـات إلى الجـوّ. والغرض مـن الإرهاب الجـوّي هو نفسـه الغرض مـن الإرهـاب الأرضي، ألا وهـو توظيـف الخـوف كآليـة قتاليـة. والمقصـد الأكـبر مـن هذا الإرهـاب هـو تقويـض الحالـة المعنويـة لا بـين الجنـود فحسـب بـل أيضًـا بـين المدنيـين. فالإرهابيـون يفتعلـون مناخًـا يسـود فيـه غيـاب الشـعور بالأمان بسـبب إحـداث تدمير أو أعـمالٍ يُبالـغ عمـدًا في وحشـيّتها؛ وذلـك لدفـع العـدوّ إلى اليـأس والاسـتعداد للتوصل إلى تسـوية. ومـا فعلـه الكومانـدوز الفلسـطينيون في أيلـول/ سـبتمبر 1970م هـو اسـتخدام الأجـواء الدوليـة سـاحةً للأعـمال الإرهابية، بما أنّ شـوارع إسرائيـل لم تكن متاحـة أمامهم.

بيـد أنّ هنـاك فرقًـا مهمًّا بـين الإرهاب الجـوّي والأسـاليب القتالية الأرضيـة. فالإرهاب الجـوي كـما ظهـر في مراحلـه الأولى بطبيعتـه إرهـاب دوليّ؛ إذْ إما أن تعـبر الطائـرةُ المختَطَفة حـدودًا دوليـة أو أن يكـون مـن بـين الـركّاب مواطنـون لـدول أخـرى، وأحيانـًا ينطبـق الأمـران معًا.

يرمـز الإرهـاب الجـويّ في جوانـب منـه إلى ثـورة الاتصـالات وتحويـل العـالم إلى قريـة عالميـة. فقـد سـاهمت ثـورة الاتصـالات في درجـة التغطيـة الإخباريـة الكبـيرة التـي تحصل عليهـا عمليـة الاختطـاف، كـما كان لهـا دور في زيـادة السـفر الجـوي والاعتـماد المتزايـد

لقطاعـات مهمّـة مـن حيـاة البشر عـلى النقل الجـوي. فقطـاع الأخبـار في ثـورة الاتصالات جعـل من الإرهـاب الجوّي أداةً مفيـدة لجذب الانتباه العالمـي إلى مظالم معينة، وقطاع السـفر في ثـورة الاتصـالات زاد مـن عدد الرحـلات الجوية فوفّر خيـاراتٍ عديـدة للخاطفين. ومن بـين ركّاب الطائـرات رجال ونسـاء مـن دولٍ مؤثّرة على السـاحة الدولية، أُجـبروا الآن على القلـق مـن تأثـير هـذه الظاهرة الجديـدة عـلى عطلاتهـم أو أعمالهم.

اعتمـد جانـب التغطيـة الإخباريـة للإرهـاب الجوّي اعتـمادًا جزئيًـا على حـسّ الإثارة في القرصنـة السياسـية. ونقصـد بالقرصنـة السياسـية الاسـتيلاء بالقـوة عـلى سـفينة بحرية أو طائـرة جويـة لجذب الانتبـاه أو الانتقام السـياسي أو التحضير لصفقة سياسـية. بـدأ الأمر في عـام 1961م حين اسـتولى القبطان الثـوريّ البرتغالي هنريك جالفـاو (Henrique Galvão) عـلى السـفينة البرتغاليـة «سـانتا ماريّـا» في البحـر للإعـراب عـن التضامـن مـع الشـعبين المستعمَرين في أنجـولا وموزمبيـق. كانـت هذه قرصنة سياسـية يُـراد منها تسـليط الأضواء لإيصال رسـالة.

فهـل سـيزداد الإرهـاب الجـوي بـما أنـه طريقـة مضمونـة للحصـول عـلى اهتـمام دوليّ وإعلامـي لقضايـا مغمـورة؟ ثمـة نزعتـان متضاربتـان هنـا. فـلأنّ الرحلات الجوية سـوف تـزداد بـكل تأكيد مع مرور السـنوات، سـتتعاظم فرص القرصنة السياسـية في الجـوّ. وهكذا فالقضايـا المغمـورة أكثـر قـد تتّجـه إلى الأجـواء، كما حـدث في اختطـاف اليمنيين الشـماليين طائرةً يـة في تشريـن الثـاني/ نوفمـبر 1984م. وحـين وصلت الطائـرة إلى مطـار طهران تمكّنـت القـوات الإيرانيـة من دحـر الخاطفين بمسـاعدة الركّاب. ولعـلّ الأمر الأكثـر إنذارًا بالخطـر في هـذه الحادثة هـو حقيقـة أنّ القضية اليمنيـة التي حملهـا الخاطفون كانـت مغمورة للغايـة عـلى السـاحة الدولية.

وعـلى الرغـم مـن أنّ التوسّـع في الرحـلات الجويـة عالميًـا قـد زاد مـن فـرص القرصنـة الجويـة فإنّـه صاحَـبَ ذلـك أيضًـا تطـوّرات في تقانة رصـد الأسـلحة المعدنية. وهكـذا نجد سـباقًا بـين الفـرص التي منحتهـا زيـادة الرحلات الجويـة وبـين أدوات الرصد التـي وفّرتها التقانـة. في العـالم الثالـث ينتصر الطـرف الأول، ذلـك أنّ التطـورات التقانية أبطـأ بكثير من الزيـادة في عـدد الـركاب والطائرات. لذلـك فمن المرجح (في المسـتقبل القريـب على الأقل) أن يـزداد الإرهـاب الجـوي داخـل العـالم الثالـث أو في الطائرات التـي تقلع منـه أو تعبره.

وبطبيعة الحال كان هناك دومًا ثوّار من العالم الثالث -بمن فيهم الفلسطينيون- يعارضون أسلوب الاختطاف. وقد شعر بعضهم أنّ هذه الأساليب تؤدي إلى نتائج معاكسة وإلى استعداء الرأي العام الدولي. أما الذين فضّلوا هذه الأساليب فكانوا في بعض الأحيان يردّدون نصيحة مكيافيلّي إلى الأمير: «لَأَنْ يَخْشَوكَ خيرٌ من أنْ يُحبّوكَ». والمجتمع الدولي كان أقرب إلى الرغبة في حلّ مشكلةٍ ما إن كانت تهدّد أمنه وتقلق راحته. فالمجتمع الدولي قد يكره الإرهابيين، لكنّه يفضّل أن يخلو العالم من الإرهاب.

إنْ كان الرأي العام العالمي عاملًا مؤثّرًا، فهل الأفضل فعلًا أن يخشاك من أن يحبّك؟ هل يجتذب الإرهاب الجوّي الدعاية الصحيحة إذًا؟ إنّ أسئلةً كهذه تبتعد كثيرًا عن جوهر المسألة. فالعرب لا يصلون إلى مستوى اليهود فيما يتعلّق بالحملات الدعائية لكسب التعاطف في الأجزاء الأكثر تأثيرًا في العالم. علاوة على التطوّر الأكبر الذي تمتلكه الجماعات اليهودية في العالم الغربي، هناك أيضًا مسألة الوصول إلى وسائل الإعلام المؤثرة في النظام الدولي. فلا يمكن أن نسقط من اعتبارنا الفرق بين وصول العرب ووصول اليهود إلى وسائل الإعلام، إذْ من دون هذه الميزة ربما لم تكن إسرائيل لتُوجد. وهكذا فإنّ أيّ منافسةٍ من الكوماندوز الفلسطينيين لكسب التعاطف تموتُ في مهدِها بسبب الفرق بينهم وبين الإسرائيليين فيما يتعلق بالتأثير الإعلامي. ولذلك فبالنسبة لأعضاء منظمة التحرير الفلسطينية تُعدّ الدعاية السيّئة المثيرة أفضل من غياب الدعاية تمامًا.

لفترة من الزمن (1976-1985م) بدا أنّ الحركة الفلسطينية قد تخلّت عن خيار اختطاف الطائرات. ويبدو أنّ هناك ثلاث صدمات أعاقت هذا الذراع من النضال الفلسطيني. أولاها كانت عملية عنتيبي عام 1976م، والتي أظهرت تفوّقًا تنظيميًّا لافتًا عند الإسرائيليين، فقد أثبتوا قدرتهم على الوصول إلى أماكن بعيدة حين امتدّت ذراع الدولة اليهودية من القدس إلى منبع النيل. وكان تأثير هذه العملية مدمّرًا للمعنويات الفلسطينية، كما أنّها كانت ضربة مباشرة لـ«شرعية» اختطاف الطائرات كوسيلة نضالية*.

---

* عملية عنتيبي (Entebbe Raid): هي العملية التي تمكّنت بها قوات المغاوير الإسرائيلية من إنقاذ مائة وثلاث رهائن كانوا على متن طائرة فرنسية مُختطَفة أقلعت من إسرائيل باتجاه فرنسا، لكنّ أعضاء من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين و«جماعة الجيش الأحمر» [من ألمانيا الغربية] اختطفوا الطائرة بعد توقّفها في أثينا وأجبروا الطيّار على التوجّه إلى أوغندا. وعند الوصول أفرج الخاطفون عن الركّاب غير اليهود أو الإسرائيليين، وطالبوا بالإفراج عن 53 معتقلًا فلسطينيًّا في سجون إسرائيل وكينيا وألمانيا الغربية وغيرها. وقد استطاعت القوات الإسرائيلية تحرير الرهائن بعد ساعة واحدة من وصولها إلى أوغندا في اليوم نفسه. قُتل في العملية ثلاث من الرهائن وجنديّ إسرائيلي، إلى جانب الخاطفين المسلحين السبعة. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

أما الصدمة الثانية للنضال الفلسطيني فكانت زيارة الرئيس المصري أنور السادات للقدس عام 1977م، وما تبع ذلك من أحداث انتهت باتفاقية كامب ديفد عام 1978م. كانت هذه ضربة قوية للمعنويات الفلسطينية، وأطلقت آلامًا عميقة تتعلّق بأولويات النضال. فهل ينبغي تغيير وجهة النضال إلى «العدوّ الداخلي» (مثل السادات)، أم «العدوّ الخارجي»، أي «الكيان الصهيوني»؟ وهكذا رأى كثير من الفلسطينيين أنّ اختطاف الطائرات ليس الطريقة المناسبة للاقتتال العربي الداخلي، كما أوقف العمل بهذا الأسلوب مع «العدوّ الخارجي».

وأما الصدمة الثالثة الكبيرة فكانت بالطبع الغزوات الإسرائيلية الوحشية على لبنان، لا سيّما الاجتياح المدمّر عام 1982م. فقد دمّر هذا الاجتياح كثيرًا من البنية الأساسية العسكرية لمنظمة التحرير الفلسطينية. بيد أنّه لم يدمّر قدرة المنظمة على اختطاف الطائرات وتنفيذ الأعمال الإرهابية. ففي بعض الأحيان يزدادُ الإرهاب لأنّ الخيارات العسكرية الأخرى تكون قد تضعضعت. فيما يتعلق بالغطرسة الإسرائيلية يمكن القول إنّ «القوة تُفسِد، والقوة المطلقة مَفْسدةٌ مُطلقة». أما في حالة الفلسطينيين فالخوفُ هو أن يُجبروا على اللجوء إلى إجراءات أكثر تطرّفًا بسبب ضعفهم. ففي نهاية المطاف يصحّ أيضًا (على الرغم مما قاله اللورد أكتن) أنّ العجز يُفسد، والعجز المطلق مَفسدة مُطلقة. ومع تصاعد مستويات اليأس -لا سيّما بعد طرد قوات منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان بعد الاجتياح الإسرائيلي عام 1982م- أُجبرت بالفعل قِطاعات من الحركة الفلسطينية على العودة إلى ما قبل عملية عنتيبي.

لكنّ العملية الأولى بعد العودة إلى استراتيجية الاختطاف لم تأتِ من منظمة التحرير الفلسطينية بل من «حركة الجهاد الإسلامي»، وهي جماعة شيعية أصولية في لبنان. في حزيران/ يونيو عام 1985م أقدمت هذه الجماعة على اختطاف طائرة أميركية واحتجزت اثنين وأربعين شخصًا من الركّاب والطاقم كرهائن في بيروت لعدة أسابيع. قُتل أحد الرهائن وكان سائقًا في البحرية الأميركية يُدعى روبرت ستيثم، أما الآخرون فقد أُطلق سراحهم بعد أن عقدتْ سوريا صفقةً أفرجتْ إسرائيلُ بموجبها عن 735 سجينًا لبنانيًا شيعيًا في إسرائيل (اعتُقلوا أثناء الاحتلال الإسرائيلي لنصف لبنان من 1982م إلى 1985م).

وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 1985م قامت مجموعة منشقّة من منظمة التحرير الفلسطينية (ومناوئة لرئيسها ياسر عرفات، وموالية كما يبدو لخصم عرفات المدعوم لبنانيًّا والمعروف بأبي نضال) باختطاف طائرة مصريّة وتحويل مسارها إلى مالطا. سمحت الحكومة المالطية لقوات الكوماندوز المصرية باقتحام الطائرة، بيد أنّ العملية فشلت وقُتل ستون راكبًا.

في السابع والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر 1985م أطلق مسلّحون فلسطينيون (مرتبطون أيضًا بأبي نضال وليبيا) النار على مسافرين على الخطوط الجوية الإسرائيلية وهم ينهون إجراءات السفر في مطارَي روما وفيينا، فقتلوا أربعة عشر شخصًا. حريٌّ بالذكر أنّ هاتين الهجمتين تشبهان في أسلوبهما المذبحة التي تمت عام 1972م والتي راح ضحيّتها مائة حاجٍّ مسيحيّ في مطار ليدا بإسرائيل، وكان «الجيش الأحمر» الياباني الموالي للفلسطينيين هو الذي نفّذ العملية.

ثمة نوع آخر من الأعمال الإرهابية ظهر عام 1985م واكتسب تغطية إعلامية واسعة إن لم نقل تعاطفًا. ففي تشرين الأول/ أكتوبر اختطف أربعة فلسطينيين الباخرة السياحية الإيطالية «أكيلي لاورو» في البحر الأبيض المتوسط. لم تكن هذه المجموعة تريد اختطاف الباخرة في الأصل، بل كانت تخطّط للنزول في ميناء أشدود في إسرائيل وتنفيذ هجومٍ هناك، بيد أنّ نادلًا في الباخرة رآهم ينظّفون أسلحتهم، فما كان منهم حين اكتُشف أمرهم إلا اختطاف الباخرة. قتل الخاطفون ليون كلِنجوفر وهو شيخ أميركي يهوديّ مُقعَد. رفضت سوريا مطلب الخاطفين بدخول أحد موانئها، ثم سُمح لهم بالاستسلام في ميناء بورسعيد على أنْ تنتظرهم طائرة مصرية هناك لتنقلهم إلى مقر منظمة التحرير الفلسطينية في تونس آنذاك. بعد ذلك قامت طائرات حربية أميركية باعتراض مسار الطائرة المصرية وأجبرتها على النزول في قاعدة أميركية في صقلية، حيث سلّم الأميركيون الإرهابيين للسلطات الإيطالية. وبذلك يكون الخاطفون أنفسهم قد اختُطفوا.

الاختطاف السياسي

هناك أيضًا القرصنة التي تتضمّن اختطاف شخص أو أشخاص محدّدين، وهنا تتقاطع القرصنة السياسية مع ظاهرةٍ أحدث منها هي الاختطاف السياسي، لا سيّما اختطاف الدبلوماسيين الأجانب في أميركا اللاتينية. في هذه الحالة كان الاختطاف

يشتمل على تحويل مسار السيّارات في الشوارع، لا الطائرات في الجوّ. كانت السيارة تُجبر على الوقوف، ويُسحب منها الضحية عُنوة ويُقاد في سيارة أخرى. وفي بعض الأحيان يدخل الخاطف إلى سيارة الضحية شاهرًا مسدّسه ويأمر السائق بالتوجّه إلى مكانٍ محدّد في المدينة. يُعدّ اختطاف الدبلوماسيين الذين يمثّلون دولًا أخرى ظاهرة حديثة، لكنّ اختطاف الأفراد بوصفه انتقامًا سياسيًّا أو تمهيدًا لمحاكمة مدنيّة جزءٌ من تقاليد قديمة في السلوك السياسي.

إنّ اختطاف الغربيين في لبنان على يد جماعات إسلامية متطرفة مثل «حزب الله» منذ عام 1985م إما لطلب فدية أو لمساومات سياسية، يتطابق مع النمط نفسه من الاختطافات التي نفّذتها جماعات إرهابية يسارية في السبعينيات في ألمانيا الغربية وإيطاليا. أما احتجاز موظفي السفارة الأميركية في إيران على يد طلاب ثوريين فكان في جزءٍ منه انتقامًا من الدعم الأميركي للشاه قبل سقوطه وبعده، وفي جزءٍ آخر محاولةً لإجبار الرئيس الأميركي جِمي كارتر على تنفيذ المطالب الإيرانية بإعادة الشاه سجينًا إلى إيران مع ثروته.

إرهاب الدولة

كثيرٌ من الإرهاب ردّ فعل، عنف يردّ على عنف. فالهجوم على الرياضيين الإسرائيليين في الألعاب الأولمبية بميونخ عام 1972م، كان ردًّا على الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وغزة قبلها بخمس سنوات والإجراءات القاسية المتبعة في هذه الأراضي المحتلة. أما ردّ إسرائيل على إرهاب ميونخ فكان قصفًا جويًّا ثقيلًا على المخيّمات والقواعد الفلسطينية في لبنان، ما أفضى إلى مقتل المئات.

دائمًا ما يكون إرهاب الدولة أشدَّ في تبعاته من الإرهاب الثوري؛ ذلك أنّ الدولة في العادة تمتلك قوة أكبر من قوّات المسلّحين. كما أنّ الغرض من إرهاب الدولة هو توجيه ضربة قوية للإرهابيين الثوريين إما لتدميرهم تمامًا أو لردعهم عن القيام بعمليات أخرى مستقبلًا. فمثلا، حين قتل الإرهابيون الفلسطينيون عام 1978م ثلاثين إسرائيليًّا مدنيًّا قرب تل أبيب، انتقمت إسرائيل بإرسال عشرين ألف جنديّ إلى لبنان في مهمة «بحث وتدمير» ضد القواعد الفلسطينية. وفي هذه العملية قُتل بضع مئات غير مسلّحين. في عام 1981م قُتل السفير الفرنسي في لبنان برصاص مسلّح موالٍ للسوريين، وانتقمت

فرنسا بتفجير سيارةٍ في دمشق خلّفت مائة وعشرة قتلى. وفي عام 1982م أطلق مسلحون فلسطينيون النار على السفير الإسرائيلي في لندن وأصابوه بجروح بليغة، فما كان من إسرائيل إلا أن شنّت هجومًا جديدًا على لبنان قُتل فيه عدة آلاف (راجع الفصل الثامن).

وفي تشرين الأول والثاني/ أكتوبر-نوفمبر من عام 1983م قام تفجيريون انتحاريون من «حركة الجهاد الإسلامي» بتدمير مقرات القيادة العسكرية الأميركية والفرنسية والإسرائيلية في لبنان، وقتلوا ثلاثمائة وأربعين جنديًا. ولكن قبل ذلك (في أيلول/ سبتمبر) كانت البحرية الأميركية قد قصفت جبال الشوف خلف بيروت وقتلت مائتين من القرويين الدروز. وفي آذار/ مارس 1985م قيل إنّ السي آي ايه كانت المسؤولة عن تفجير سيارةٍ قرب منزل رجل الدين الشيعي الشيخ محمد حسين فضل الله قائد «حزب الله»*، وقد أدّى التفجير إلى مقتل ستين شخصًا.

من أبرز الأمثلة على إرهاب الدولة المضاد هجمات إسرائيل على تونس التي ضمّت مقرّ منظمة التحرير الفلسطينية بعد أن أجبرتْها إسرائيل على الخروج من لبنان عام 1982م. ففي تشرين الأول/ أكتوبر 1985م، بعد أن قتل الفلسطينيون ثلاثة عملاء إسرائيليين في قبرص، دمّرت طائرات إسرائيلية مباني منظمة التحرير الفلسطينية في تونس، فقتلت خمسة وأربعين فلسطينيًا وخمسة وعشرين تونسيًا. ثم في نيسان/ إبريل 1988م اغتالت فرقة كوماندوز إسرائيلية خليل الوزير (المعروف باسم «أبو جهاد»)، نائب قائد منظمة التحرير الفلسطينية في منزله بتونس.

في القضايا المتعلقة بالإرهاب والإرهاب المضاد يصعب أن تكون موضوعيًا. فمن يعدُّه امرؤ إرهابيًا يجده آخرُ مناضلًا للحرية. قد يكون رئيس الدولة أو رئيس الوزراء إرهابيًا في أفعاله بقدر ما قد يكون عليه أي مقاتل ثوري أو خاطف. فرئيسا الوزراء مناحيم بيجن وإسحاق شامير كانا في شبابهما إرهابيَّين ثوريَّين يقاتلان ضدّ الحكم البريطاني في فلسطين، قبل أن يصبحا «إرهابيَّي دولة» يتحكّمان بالقوات المسلحة الإسرائيلية.

---

* يستخدم علي مزروعي هنا نعت «قائد حزب الله» ربما تأثرًا بالصورة التي رسمها الإعلام الغربي عمومًا لمحمد حسين فضل الله بوصفه زعيمًا للحزب أو مرتبطًا به ارتباطًا وثيقًا على أقل تقدير. لكنّ شيئًا من هذا لم يثبت. ويرى الكاتب جمال سنكري أنّ فضل الله كان له ولا شكّ نفوذ وتأثير فكريّ كبير بين قياديي حزب الله في بداياته، كما كان تأثيره في حركات إسلامية أخرى وكان قياديو الحزب يستشيرونه كثيرًا لكنّ آراءه لم تكن ملزمة، ففي نهاية المطاف كان ولاء الحزب لإيران لا لفضل الله. ويُنسب إلى فضل الله تأثير كبير في وضع الأهداف الاجتماعية والسياسية للحزب، لكنّه لم يكن زعيمًا أو مرشدًا رسميًا أو روحيًا. (المترجم. المصدر: جمال سنكري. مسيرة قائد شيعي: السيد محمد حسين فضل الله. ت: آصف ناصر. بيروت: دار الساقي، 2008م، ص294-298).

حتى الآن أوردنا أمثلة عديدة على الإرهاب من منطقة الشرق الأوسط. وتجدر بنا الإشارة إلى أننا لم نصوِّر الأصولية الإسلامية ولا الإسلام الشيعي تحديدًا بوصفهما مصدرًا رئيسًا للعنف الإرهابي، وذلك لأسبابٍ وجيهة. فأولًا، أكثر الأنظمة العربية أصوليةً هو النظام (...)، وهو نظام سُنّي لا شيعي، وليس نظامًا إرهابيًا. ثانيًا، القوة الإرهابية الثورية الرئيسة في الشرق الأوسط هي منظمة التحرير الفلسطينية، وهي ليست أصولية ولا حتى إسلامية. كما أنّ معظم الفلسطينيين سُنّة، لا شيعة، مع أقلية مسيحيةٍ منها أعضاء في منظمة التحرير الفلسطينية. ثالثًا، إيران الشيعية ليست دولة إرهابية على النحو الذي يصوّره الإعلام الغربي. نعم احتجزت إيران موظّفي السفارة الأميركية رهائن لأكثر من سنة، ولكن لم يُقتل أيٌّ منهم. كما أنّ إيران لم تضطلع بقدرٍ كبيرٍ في أعمال عنفٍ خارج حدودها، وهي لا تتحكّم بـ«حزب الله» اللبناني الموالي لها. أما الاضطراب الذي سبّبته إيران في موسم الحج بمكّة عام 1987م فكان مظاهرةً، لا إرهابًا. ومواجهات إيران البحرية مع الولايات المتحدة في الخليج (1987-1988م) لم تكن إرهابًا بل حربًا تقليدية، وإنْ في نطاق محدود. إنْ كانت إيران دولة إرهابية، فهي كذلك في الداخل، أي حين تتعامل الجمهورية الإسلامية مع مواطنيها، سواء بالاضطهاد الوحشي للبهائيّين أو بسحق المعارضين أيًا ما كانت انتماءاتهم.

ولئنْ كانت إيران معاديةً للولايات المتحدة في الوقت الحالي فهذا لا يعني بالضرورة أنها إرهابية في علاقاتها مع أميركا. بل إنّ العداء الإيراني قد لا يكون مبنيًّا على «تعصّبٍ دينيّ» من الأصل. يقول لويس رينيه بيريز عن المشكلات التي تواجهها الولايات المتحدة في علاقاتها مع إيران: «العداء الشيعي للولايات المتحدة لم ينشأ من فراغ؛ إذْ إنّ له جذورًا في احتضان الولايات المتحدة مسبقًا للشاه، في تدخّل جيو-سياسي أخضع حقوق الإنسان في إيران للمتطلبات الحالية للتنافس مع الاتحاد السوفييتي»[2].

إنّ المسبّب الرئيس للعنف والنزاع الثوري في الشرق الأوسط اليوم ليس الإسلام ولا الإسلام الشيعي المنبعث، بل الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وغياب أية وسائل أخرى غير الإرهاب يمكن للفلسطينيين استخدامها لعرض قضيّتهم وإسماع صوتهم.

على أنّ هناك مصادر أخرى للنزاع في الشرق الأوسط، كالخصومة السنّية-الشيعية التي اشتعلت في (...) عام 1987م (المظاهرات الإيرانية)، وفي الحرب العراقية-الإيرانية

منذ عام 1980م والتي خلّفت أكثر من نصف مليون قتيل، وفي لبنان حيث الميليشيات الشيعية تقاتل الفلسطينيين واللبنانيين من غير الشيعة. بيد أنّ هذا النزاع السنّي-الشيعي مشكلة داخلية في الشرق الأوسط ونادرًا ما يتجسّد في شكل إرهابٍ دولي.

ويبدو أنّ إرهاب الشرق الأوسط كثيرًا ما يستهدف الدول الغربية الكبرى ومواطنيها؛ وذلك بسبب دعمها إسرائيل، وكذلك لأنّ الفلسطينيين يؤمنون كما يبدو بأنّ الإرهاب المناهض للغرب قد يدفع هؤلاء إلى الضغط على إسرائيل كي تعطي الفلسطينيين حقوقهم. وربما الولايات المتحدة هي الوحيدة القادرة مع مرور الوقت على الجمع بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية على طاولة المفاوضات.

وفي أميركا اللاتينية وجنوب إفريقيا يمكن للولايات المتحدة أن تمارس دورًا كبيرًا في تقليل النزاعات شريطة أنْ تتخلى عن دعمها المعلن أو المستتر لإرهاب الدولة. فالولايات المتحدة ظلّت لعدة عقودٍ تساهم في النزاعات والإرهاب في أميركا اللاتينية بدلًا من تقليلها. ساندت إدارة ريجن القوات الحكومية في السلفادور في ما وصفه المطران أوسكار روميرو بـ«حرب إفناء وإبادة جماعية ضدّ شعبٍ أعزل». قُتل حوالي ستين ألف شخصٍ في الثمانينيات في حملة مكافحة التمرّد في السلفادور، ومعظمهم كانوا ضحايا جيشٍ نظّمتْه واشنطن ودرّبتْه وسلّحتْه. وقد أدّت «فرق الموت» اليمينية (وهي فعليًّا وحدات جيشٍ وشرطة) دورها في هذه المذبحة، وقد كان روميرو واحدًا من ضحاياها. وأصل المشكلة في السلفادور كان تملّك بضع عائلات لمعظم الأرض في حين كانت جموع الناس عبارة عن فلّاحين لا يملكون أرضًا. وقد عارضت الإدارات الأميركية المتعاقبة أية إجراءات مهمة في إصلاح الأراضي كحلٍّ لهذه المشكلة. ومن هنا نشأت الحرب الأهلية والإرهاب والإرهاب المضاد.

وفي جواتيمالا أيضًا ساعدت الولايات المتحدة قوات الأمن ضدّ المتمردين اليساريين (وذلك منذ عام 1954م حين دعمت الولايات المتحدة انقلابًا يمينيًّا للإطاحة بالرئيس أربنز الذي وعد بإصلاح الأراضي). ويُقدَّر أنّ مائتي ألف جواتيماليّ قد قضوا نحبهم في ذلك الصراع منذ عام 1954م.

في نيكاراجوا كان الخمسة والأربعون ألفًا الذين قُتلوا في ثورة ساندينيستا (1978-1979م) التي أطاحت بالدكتاتور اليميني سوموزا ضحايا أعمالٍ وحشية نفّذها الحرس

الوطني الموالي لسوموزا. في البدء دعم الرئيس الأميركي جِمي كارتر سوموزا ثم رفع يديه عن الأمر في الوقت الذي هُزم فيه سوموزا. أما دعم ريجن لإرهاب الكونترا ضد حكومة ساندينيستا فقد أدّى إلى مقتل عشرة آلاف مدنيّ، وجميعهم تقريبًا قُتلوا على يد الكونترا.

في جنوب إفريقيا اتّبعت إدارة ريجن سياسة «المشاركة البنّاءة»، في محاولة منها لإقناع الرئيس الجنوب إفريقي بيتر بوتا بالتخفيف من نظام الفصل العنصري. وقد ظلّ ريجن يعارض النضال المسلّح الذي يقوده «المؤتمر الوطني الإفريقي»، ويوجد الأعذار لعنف الدولة. كان ريجن يقول إنّ معارضة الفصل العنصري ينبغي أن تظلّ سلميةً على الدوام. وفي المؤتمر الصحفي سيّئ الذكر الذي عقده في 21 آذار/ مارس 1985م قال إنّ السُّود الذين أطلقت عليهم الشرطة النار في لانجا عبارة عن ضحايا «أعمال الشغب» ولا تُلام الشرطة عليهم. وبالمثل عارضت رئيسة الوزراء البريطانية ثاتشر العنفَ الأسود، لكنّها كانت دائمًا على استعداد لغضّ الطرف عن عنف الدولة.

لكنّ ريجان وثاتشر أدانا الغارات التي نفّذها جيش جنوب إفريقيا على موظفي «المؤتمر الوطني الإفريقي» في زمبابوي وموزمبيق وبوتسوانا وليسوتو، رغم أنّ تلك الغارات استمرت دون أن تلقى أيّة عقوبة. وقد بلغ إرهاب الدولة الجنوب الإفريقية أسوأ مبلغ في أنجولا وموزمبيق (إلى جانب ضحاياه داخل الدولة، فقد بلغ عدد من قتلتهم الشرطة 3700 شخص منذ عام 1975م). لم تقبل الولايات المتحدة ولا جنوب إفريقيا بـ«الحركة الشعبية لتحرير أنجولا» منذ أن حصلت أنجولا على استقلالها في عام 1975م، ولذلك دعمت جونَس سافِمبي وقوات «يونيتا» المتمردة في حربٍ أهلية طويلة في النصف الجنوبي من الدولة. لكنّ الدبلوماسية الأميركية أدّت دورًا كبيرًا في أواخر 1988م للمضّي نحو تسوية سلام لكلٍّ من أنجولا وناميبيا، بما في ذلك انسحاب القوات الكوبية والجنوب إفريقية من أنجولا.

بيد أنّ النفوذ الأميركي في حكومة جنوب إفريقيا لم يكن له أي أثر على موزمبيق، وربما لم تكن الولايات المتحدة مهتمّة بموزمبيق لعدم وجود قوات كوبيّة فيها. ومع ذلك فإنّ إرهاب الدولة الجنوب الإفريقية قد تمثّل في موزمبيق بأقصى أشكال الوحشية.

استقلّت موزمبيق عام 1975م بعد حربٍ ثورية طويلة، وصلت بعدها «جبهة التحرير الموزمبيقية» إلى السلطة واستحدثت سياسات اشتراكية. وفي عام 1976م قام إيان سمِث قائد الحكومة البيضاء المستعمِرة غير الشرعية في «ردويسيا» بإنشاء تنظيم «المقاومة الوطنية الموزمبيقية» من جنود سُود سابقين في الجيش البرتغالي. وبدأ التنظيم في تنفيذ أعمالٍ إرهابية في موزمبيق. وفي عام 1980م أصبحت «روديسيا» زمبابوي، وأقدم رئيس الوزراء روبرت موجابي على طرد التنظيم من البلاد. غير أنّ رئيس الوزراء الجنوب إفريقي بيتر بوتا أصبح الراعي الجديد لتنظيم «المقاومة الوطنية الموزمبيقية»، وقدّمت جنوب إفريقيا دعمًا كبيرًا للتنظيم في محاولةٍ منها لزعزعة الاستقرار في موزمبيق. وهكذا حصل التنظيم على التدريب والسلاح والإمدادات من جيش جنوب إفريقيا. جديرٌ بالذكر أنّ التنظيم حقّق بضعة انتصارات عسكرية، لكنّه كان يتفوّق أكثر في أعمال التخريب والتدمير العشوائي، فقد دمّر ما يزيد عن ألف مدرسة وعيادة صحية، وقتل آلافًا مؤلّفة، وتخصّص في تشويه الناس وتقطيع أوصالهم، وتسبب في نزوح مليونَي شخصٍ من منازلهم. وفي أواخر عام 1988م كان مليون وستمائة ألف شخصٍ يعيشون في مخيّماتٍ للّاجئين في موزمبيق نفسها، وأربعمائة ألف آخرين لجؤوا إلى ملاوي أو زمبابوي.

في مذبحة واحدةٍ فقط حدثت في تموز/ يوليو 1987م قُتل أربعمائة وعشرون شخصًا في قرية هومويـن على يد تنظيم «المقاومة الوطنية الموزمبيقية». وعلى الرغم من إنكار حكومة جنوب إفريقيا، فإنه كان هناك دليل واضح على دعمها العسكري للتنظيم في النصف الثاني من عام 1988م.

إذًا فإرهاب الدولة، وفقًا للأمثلة التي سقناها من الشرق الأوسط وأميركا اللاتينية وإفريقيا الجنوبية، لا يقلّ خطورة وتهديدًا للسلام عن إرهاب الحركات المسلّحة في تلك المناطق.

تُرى هل آن الأوان للديمقراطيات الغربية الكبرى أن تدرك هذه الطبيعة المزدوجة للإرهاب وأنْ تؤدّي دورها في ضبط هذين الشكلين معًا؟ أو هل ستستمر في دعم إرهاب الدولة عبر دعم الأنظمة القمعية والإرهابية كما في جنوب إفريقيا؟

هل ستنظر القوى الغربية إلى كلا الطرفين من المعادلة في الشرق الأوسط، ومع دعم حقّ إسرائيل في الوجود تنضمّ إلى ما يربو على المائة دولة (ومنها اليونان وإسبانيا

من حلف الناتو)، التي اعترفت بمنظمة التحرير الفلسطينية بوصفها الممثل الرسمي والقانوني للشعب الفلسطيني؟

هل ستصادق الديمقراطيات الغربية الكبرى على البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف، والذي ينصّ على الاعتراف بالدور والوضع القانوني والحماية لحركات التحرر ومقاتليها الذين يقاتلون ضدّ الاحتلال الاستعماري والأجنبي وضدّ الأنظمة العنصرية؟ الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا الغربية وإسرائيل من بين الدول القليلة التي رفضت التوقيع على هذا البروتوكول*. فهل ستغيّر من موقفها أم ستستمر في رفضها هذا البروتوكول بوصفه «ميثاقًا للإرهاب»؟

حتى لو استمرت الديمقراطيات الغربية الكبرى في التعامل بمنظور أحاديّ لتعريف الإرهاب، واعتبرت أنّ قمع الإرهاب لا يعدو أن يكون مسألة قانون ونظام، فهل ستستطيع أن تكافح الإرهاب بطريقة مناسبة دون اللجوء إلى مزيدٍ من الإرهاب المضاد؟ حول هذا الموضوع استدعى [الأكاديمي والباحث السياسي] بول ولكنسن مؤخرًا ذكرى الفقيه القانوني الهولندي العظيم ومؤسس القانون الدولي هوجو جروتيوس (1583-1645م):

> إنّ الردّ الجروتيوسي الحقّ الذي يمكن أن تتّخذه الدول الغربية على الإرهاب لا بدّ أن يجمع بين الحزم والالتزام بالعمل في إطار حُكم القانون. يعلم الله أنّ حُكم القانون هذا ضعيف للغاية دوليًا، لكنّه كل ما نملك. لئن تجاهلت الدول الغربية القوية النواهي التي ينصّ عليها القانون الدولي واستخدمت ضدّ الإرهاب وسائل لا تتناسب أبدًا مع حجم التهديد، فسوف تخاطر بزيادة الفوضى التي ينمو فيها الإرهابيون[3].

ثمة خُطوة إضافية تتمثّل في التعامل مع المظالم التي تشجّع الإرهاب، فعبر ذلك فقط تتحقق الحماية من الإرهاب على المدى الطويل. وكما قال لويس رينيه بيريز مؤخرًا: «ولكي تحمي الولايات المتحدة نفسها من الإرهاب، سيكون عليها أن تعود إلى تقاليدها المثلى، وتؤكّد على أنّ حقوق الإنسان غالية في كلّ مكان، وأنها غالية في حدّ ذاتها»[4].

---

* وفقًا لموقع «اللجنة الدولية للصليب الأحمر» المشرفة على اتفاقية جنيف، يتبيّن أنّ ألمانيا صادقت على هذا البروتوكول عام 1991م وبريطانيا عام 1998م، في حين لم تصادق بعض الدول على البروتوكول حتى الآن ومنها الولايات المتحدة وإسرائيل والهند وتركيا وإيران وباكستان ودول أخرى. (المترجم، www.icrc.org).

الهوامش

1. J. Kechichian, 'Terrorism and the Search for Power', in Altaf Gauhar (ed.), *Third World Affairs 1988* (London: Third World Foundation for Social and Economic Studies, 1988), p. 56.

2. Louis René Béres, 'Understanding Terrorism', in A. Gauhar (ed.), op. cit., p.13.

3. From N. O'Sullivan (ed.), *Terrorism, Ideology and Revolution* (Brighton, England: Wheatsheaf Books), p. 222.

4. Béres, op cit., p. 13.

14

تأشيرة الخروج من النظام العالمي

شَـهِد القـرن العشرين شـكلين من أشـكال الراديكاليـة، في الأول منهما طَرْقـةٌ على الباب مـن أولئـك المتروكين خارجًـا في البرد. هـذه هي الطرقـة الراديكاليـة التي تطلـب الدخول: صَخَـبٌ يثيره مـن في الخـارج كـي ينالوا الحـقّ في المشـاركة. أمـا الطرقـة الأخرى فتـأتي من أولئـك الموجوديـن داخـل النظام. بعضهـم من أهل الـدار مضى عليهـم زمنٌ فيـه، وآخرون قـد يكونـون قادمـين جـددًا صُدمـوا حـين رأوا الأمـور مـن الداخـل. «طـق، طـق، طـق! أخرجـوني. أوقفوا هـذا العالم—أريد الخـروج»*. وهذه هـي الطرقة الراديكاليـة التي تطلب الخروج، هـي الرغبـة الملحّة في تـرك النظام، هـي الواجـب المتَصَـوَّرُ للانفصال.

أهـمُّ تجلٍّ لطرقـة الدخـول الراديكاليـة كان الحركـة المناهضة للاسـتعمار. فهـذه الحركة، التـي تمرّ بآخـر مراحلهـا السياسـية حاليًـا، كثـيرًا ما اتخـذت شـكل مطالب للحصـول على دولـة ذات سـيادة مثـل بقية الـدول الصناعية في الشـمال. هكذا راحت المجتمعات الآسـيوية والإفريقيـة واحـدًا تلـو الآخر تطالـب بالدخـول إلى منظومة الـدول القومية، التـي بدأت في أوروبـا في شـكل هيـكل دبلومـاسي بـين ملوك أوروبـا وأمرائهـا وبـين الكيانـات الأوروبية الشرعيـة التـي نشـأت بعـد وِسـتفاليا. وأوّلُ طرقـة خـروجٍ للولايـات المتحـدة جـاءت عام 1776م حـين فرضـت المسـتعمرات البريطانيـة في أمـيركا اسـتقلالها عـن بريطانيـا وبـدت مصممـةً عـلى تقرير مصيرهـا خـارج النزاعـات الأوروبية.

---

* يبـدو أنّ مزروعـي يقتبـس هنـا عنـوان مسرحية غنائية اشـتُهرت كثيرًا في السـتينيات وحقّقـت نجاحًا لافتًـا بعنوان «Stop the World—I Want to Get Off». (المترجـم).

ويمكن الحديث عن طرقة خروج أخرى (جزئيًا على الأقل) عبّرتْ عنها رسالةٌ إلى الكونجرس الأميركي في الثاني من كانون الأول/ ديسمبر 1823م، وهي مبدأ مونرو. وما بعث على هذه الرسالة إحساس بخطر تدخلٍ أوروبي جديد في المستعمرات الإسبانية الثائرة في أميركا. لقد شعرت الولايات المتحدة بخطر عودة الاستعمار الأوروبي في أميركا اللاتينية، ولذلك سعى مبدأ مونرو إلى منع إعادة أميركا اللاتينية إلى النظام العالمي الجديد الذي كانت أوروبا ماضيةً في إنشائه. كما أعلن الرئيس مونرو عن عدم رغبة الولايات المتحدة في الدخول في النزاعات الأوروبية التي تقع خارج نصف الكرة الغربيّ. ولذلك يمكن النظر إلى مبدأ مونرو (ظاهريًا على الأقل) بوصفه نكسةً للبُنى العالمية التي كانت أوروبا تعتزم تشكيلها. وبدتْ ثورةُ أميركا اللاتينية ضدّ إسبانيا والبرتغال طَرْقةً جمعيّةً للخروج تلقى تشجيعًا ودعمًا معنويًا من الولايات المتحدة.

ولم يمض وقت طويل حتى أصبح مبدأ مونرو أداةً لتبرير تدخّل الولايات المتحدة في أميركا اللاتينية، بدلًا من أن يكون درعًا يحميها من التدخلات الأوروبية. وعلى أية حال فقد نشأت الدول المستقلة حديثًا في نصف الكرة الغربيّ على صورة الدولة القومية جزئيًا، ومع الوقت تبنّت هذه التوابع الأوروبية الجديدة تصوّر أوروبا للدولة القومية.

في الوقت الذي كان فيه نصف الكرة الغربي يحاول الانفصال عن النظام الأوروبي الجديد أصبحت الامبراطورية العثمانية «رجل أوروبا المريض» الذي يعاني من كارثة تلو الأخرى. ظلّت هذه الامبراطورية تتفكّك حتى انهارت في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

بعد الامبراطورية العثمانية كان أكبر مرشّح غير مسيحي للدخول في النظام العالمي الناشئ هو اليابان. فإصلاحُ ميجي عام 1868م هيّأ الأوضاع لتحديث اليابان وصعود قوتها وتأثيرها، وتوقها إلى المشاركة في بعض مجالات الدبلوماسية الأوروبية، وأخيرًا تصميمها على أخذ حصةٍ من غنائم الامبريالية.

كان هناك أعضاء هامشيون أيضًا في النظام العالمي الجديد في القرن التاسع عشر، ومنهم إثيوبيا وليبيريا بل حتى الصين المقسّمة. ولكن في المجمل لم تصبح الطَرَقات المستمرة من آسيا وإفريقيا للدخول في النظام العالمي الجديد قويةً وواضحة إلا في القرن العشرين. ومن الأمثلة على مسعى الخروج «الثورات القَبَليّة» المبكّرة في إفريقيا، تلك المقاومة الأولية التي أبدتها الجماعات المعتزّة بثقافاتها ولم تكن تريد الاعتراف بهيمنة

الآخرين عليها. كان المحاربون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يحاولون منع إلحاق مجتمعاتهم بالبنى العالمية الأجنبية.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ القوميين الأفارقة والآسيويين في القرن العشرين كانوا في المجمل يطالبون بحقّ الدخول في النظام الدولي الذي أنشأه العالم الغربي. وقد أصبحت المطالبات الإفريقية-الآسيوية بدول قومية ذات حدودٍ واضحة أكثر هَوَسًا بسيادة الدولة من بعض الدول القديمة في النظام العالمي. ولذلك كان من اللازم تبنّي أدوات الدبلوماسية الغربية. فكلّ كيان شرعيّ جديد لا بدّ أن يحمل عَلَمًا خاصًّا، ونشيدًا وطنيًّا، وعددًا من السفراء الموزّعين في أجزاء متفرقة من العالم بأدوارٍ ووظائف منسوخة بالكامل من النموذج الغربي، ومنظومة من البروتوكولات المأخوذة من ذلك النموذج، ومقعدًا في عُصبة الأمم (ثم الأمم المتحدة لاحقًا)، والتزامًا عامًّا بالقانون الدولي المستقى من الغرب، وقواعد أخرى من السلوك الدبلوماسي. والشخصياتُ الكبيرة في تاريخ العالم الثالث في القرن العشرين (مثل نهرو وعبدالناصر ونكروما وسوكارنو) كانوا جميعًا أبطالَ الدخول إلى النظام العالمي. بل إنّه حتى سياسة عدم الانحياز وُضعت على نحوٍ يميّزها عن الحياد. فقد كان المقصود من عدم الانحياز الحقّ في المشاركة المستقلة والتقدير المستقل دون الاضطرار إلى الدخول في تحالفات رسمية مع القوى الكبرى. ولو كان عدم الانحياز شكلًا من أشكال الحياد السلبي، لربما أصبح جانبًا من حياة العالم الثالث ينتهي بنوعٍ من الخروج من نظام الحرب العالمية. ولكن في الواقع كان مهندسو عدم الانحياز (مثل نهرو وعبدالناصر ونكروما وتيتو) يؤكّدون على وصف عدم الانحياز بأنه المشاركة الإيجابية دون التورّط، وليس العزوف أو الحياد السلبي.

والاستثناء الأهمّ لهذه النزعة في آسيا كانت الصين بقيادة ماو تسي تونج. فقد ظلّت الصين معزولةً نسبيًّا لنحو ثلاثين عامًا، ذلك أنها تعرّضت للنبذ الدولي، وكذلك بسبب عقائد أيديولوجية كانت تؤمن بها. فمُنح مقعد الصين في الأمم المتحدة إلى تايوان بقيادة تشيانج كاي شك، ولفترة من الزمن لم تكن الصين ترتبط بعلاقات دبلوماسية إلا مع دول قوميةٍ قليلة. هكذا نشأ شكلٌ من أشكال الاكتفاء الذاتي الأيديولوجي في الصين في عهد ماو عزّزتْهُ الثورة الثقافية التي أطلقها. والثورة الثقافية نفسها بالطبع كانت طرقةً للخروج الثقافي.

جرّبت بورما كذلك الخروج من النظام الاقتصادي العالمي، ولكن ليس من النظام السياسي. استمرّ الاكتفاء الذاتي الاقتصادي لبعض الوقت، لكنّ إغراءات الدخول إلى النظام العالمي عادت وفرضت نفسها من جديد في الصين وفي بورما. وكبقية الدول في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية ما تزال قوة الجذب في نظام وِستفاليا لا تُقاوَم.

ولكن هل هذا كلّ ما في الأمر؟ يبدو أنّ كل دولة تقريبًا قبلت الدخول في النظام العالمي الجديد ولا تبحث عن خروج منه منذ وفاة ماو. بيد أنّ هناك فروقًا بين الدول فيما يتعلق بالتوازن بين البقاء والخروج الاقتصادي والثقافي داخل ذلك النظام. بعبارةٍ أخرى نقول إنّ الجذب السياسي إلى الساحة الدولية من حيث تبادل السفراء والتصويت في الأمم المتحدة والتعبير عن المواقف الدبلوماسية يبدو ظاهرة عالمية تقريبًا. أما الحدود التي تسمح بها الدول لجذبها إلى الاقتصاد العالمي أو لإخضاعها لهيمنة الثقافة السائدة فتكشف عن تباينات كبيرة في العالم.

وهذه التباينات نسبية إلى حدٍ ما من الناحية الأيديولوجية. تتّخذ الراديكالية في العالم الثالث أشكالًا متعددة، من النضال الماركسي المسلّح إلى الأصولية الإسلامية. تُرى كيف تتعامل هذه الأشكال مع التوتّر الناشئ من قضية الدخول أو الخروج؟ فمثلا، هل تطرق الماركسية طرقة الدخول أم الخروج من النظام العالمي؟ يبدو أنّ اعتناق الماركسية بالنسبة للآسيويين والأفارقة يعبّر عن طرقة خروج من الرأسمالية الغربية، ولكنّه طرقة دخول في الثقافة الغربية والتوجّه الفكري.

الماركسية: خروج أم دخول؟

بما أنّ النظام العالمي المهيمن نظامٌ رأسمالي، وبما أنّ الماركسية مناوئة للرأسمالية، يبدو أنّ اعتناق الماركسية كنايةٌ عن الإشعار برغبةٍ في الحصول على تأشيرة خروج من النظام العالمي القائم. وبما أنّ دكتاتورية البروليتاريا ليست في متناول اليد بعد، وقد لا تتحقق على نطاقٍ عالمي في حياة المرء، فلماذا ينبغي للمرء أن يبقى في ساحة عالمية فاسدة وشريرة؟ أليس من الأجدى الانسحاب من هذا الشرّ وانتظار الفداء الثوري؟

لكنّ الماركسية ليست مجرد نظرية ونبوءة، بل التزام أيضًا. فمن جهة، هناك النظرية والنبوءة عن قدوم ثورة محتومة. وفي الجهة الأخرى هناك الواجب الذي يقضي بمساندة التاريخ كي يصل سريعًا إلى تلك النبوءة. وإنْ كانت ثورة العمّال أمرًا محتومًا يبدو من

النظـرة الأولى أنـه لا جـدوى مـن الانخـراط في أنشـطة ثوريـة لإحـداث الثـورة. ولكن مع الفحـص الدقيـق يبـدو أنّ الماركسـية تؤكـد حتميـة المحصلـة النهائيـة لكنها لا تؤكـد حتمية توقيتهـا. معنـى هـذا أنّ ثـورةً بروليتاريـة مـا سـتحدث في مجتمـعٍ مـا هـذا العـام أو بعـد خمسـين عامًا مـن الآن، وفقًـا للترتيـب الواقع للعوامـل المختلفـة ومدى اسـتعداد الجماعات التقدّميـة لحلحلتها.

حـين ينتظـرُ المـرء المحصلـة النهائيـة للتاريـخ، فـإلى أي قـدرٍ يُعـدّ هـذا الفـرد مُشـارِكًا وبمسـؤولية أخلاقيـة عن النظـام القائم؟ تحتوي الماركسـية على سـوابق وليـس أجوبة نظرية مناسـبة. نعـرف أنّ فريدرك إنجلز واصل عمله في الأنشـطة الرأسـمالية بمانشسـتر، في الوقت الذي كان فيه مشـغولًا بكتابة مخطوطات كبيرة ضدّ الرأسـمالية. كان إنجلز يسـاهم في تسـيير دافـع الربحيـة ويسـتنكره في الوقـت نفسـه. ونعـرف أيضًـا أنّ كارل ماركـس اعتمـد اعتمادًا كبـيرًا عـلى دعـم إنجلز المـاليّ ليعيش في مسـتوى معيـشي محتَمَـلٍ في إنجلترا في القرن التاسـع عـشر، وفي الوقت نفسـه يكـرّس طاقاته للهـدف النهائي الـذي يتمثّل في تدمـير النظام الذي يعتـاش منـه. إذًا فالتاريـخ يقـدّم لنـا أمثلة عـلى البقـاء داخل النظام الرأسـمالي مـع الحثّ على القضـاء عليـه. ومـن الناحية النظريـة لم يكن هنـاك توفيق مُـرْضٍ بين التصرّف كرأسـماليّ كما فعـل إنجلـز، والكتابة كاشـتراكي ثائر، كـما فعل إنجلـز أيضًا.

في الواقـع أصبـح الخـروج الاقتصـادي مـن الرأسـمالية الغربيـة أصعـب بكثـيرٍ ممـا كان في أيـام إنجلـز. تمكّنـت دول ماركسـية في العـالم الثالـث مثـل فيتنـام وأنجـولا وموزمبيـق وكوبـا مـن تطبيـق الاشـتراكية في شـؤونها المحليّـة، لكنهـا ظلّـت أسـيرةً للنظـام الرأسـمالي عـلى المسـتوى العالمـي وغـير العالمـي. فـما تـزال منتجاتهـا خاضعـة لقـوى السـوق العالميـة، ومـا تـزال عُمـلات الـصرف الرئيسـة هـي عمـلات الـدول الرأسـمالية. أضـف إلى ذلـك أنّ اقتصـادات الـدول الاشـتراكية تحمـي إنتاجهـا الوطنـيّ ومـن الصعـب اختراقهـا، والـدول الاشـتراكية الأخـرى بـدأت تبحـث عن فـرصٍ جديـدة في سـوق العـرض والطلب بصرف النظـر عـن الأيديولوجيـا والطبقـة. إنّ فكـرة تعظيم العائد على المسـتوى الـدولي في العادة لا يعـدو أن يكون اسـمًا آخـر لدافـع الربحية. تبيع الـدول الاشـتراكية المنتجـات لبعضها بعضًا بهـدف تعظيـم العوائد، لكنّهـا تبحث أيضًا عـن النقد الأجنبـي المتأصّل في الرأسـمالية، وعن تفاعـلات العـرض والطلـب في السـوق العالمية.

إذًا فيمكن لدولةٍ ما أن تنجح ضمن حدودها في إنشاء بُنى تصدّ عن دافع الربحية وتُثبّط الطبقة البرجوازية وترفع فاعلية البروليتاريا، وتزيد من دور الدولة في الاقتصاد، لكنّها في الوقت نفسه تظلّ أسيرةً لقوى السوق والرأسمالية العالمية. وهكذا تنجح طرقةُ الخروج من الرأسمالية على المستوى المحلي، لكنها تُحبط على المستوى العالمي.

تُرى بأي معنى يُعدّ اعتناق الماركسية في العالم الثالث طرقة دخول ثقافيّ إلى الحضارة الفكرية الغربية؟

قال المفكّر وأستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفرد كارل فريدرك ذات مرة إنّ الثورة ابنة الثقافة الغربية، وذهب إلى أنّ الثقافات الأخرى ربما أنتجت انقلابات وتمرّدات وحركات ثائرة، لكنّ الثقافة الغربية وحدها أنتجت القدرة على تحدّي النظام القائم في جوهره، وإعادة تعريف اتجاهات التغيير الاجتماعي والغايات الأخلاقية.

لماذا كانت الثقافة الغربية مؤهلة لتحقيق هذا التحوّل؟ وفقًا لكارل فريدرك فإنّ الأسباب الرئيسة تشمل إيمان الغرب بأنّ الإنسان يتحكم في مصيره. فليس الله أو القِسمة أو الكارما تشكّل التاريخ وتصنع القدر، بل الإنسان. وبما أنّ الثورات كانت تفترض في داخلها قدرةً على إعادة تشكيل الوضع الاجتماعي فقد كان الإيمان بالقدرة البشرية أمرًا في غاية الأهمية.

ثمة قيمة غربية أخرى في القدرة الثورية تتمثّل في مبدأ الاختيار. فالاختيار يحتلّ، إلى حدٍ ما، مكانًا أساسيًّا في قلب اللبرالية الغربية، ويشكّل جانبًا مهمًّا من الاقتصاد الاستهلاكي ونظام التجارة الحرة. كما يتعلّق الاختيار أيضًا في النظام السياسي اللبرالي بالانتخابات التنافسية، وتعدّد الأحزاب، والمجال الحرّ لتبادل الأفكار. وفي المحصلة النهائية يُفترض أن ينطوي الاختيار اللبرالي على اختيارٍ بين أنظمة كاملة، بين بُنى كاملة من أشكال الحكومة، بين عوالم كاملة من القِيَم. والثورات في أساسها معنيّة بالاختيار بين أشكال وبدائل من الجِنان. بهذا المعنى اعتبر كارل فريدرك الثورةَ مفهومًا غربيًّا بالدرجة الأولى[1].

ثمة باحث غربي كبير آخر هو البروفيسور الراحل جون بلامِنَتز من جامعة أكسفورد كان يقول إنّ النظرية الثورية وبالتأكيد النظرية السياسية برمّتها ابنة للثقافة الغربية. فتقاليد النقد الاجتماعي والتحليل المؤسساتي، وتقاليد النقاش المفتوح حول القيم

السياسية الجوهرية، وتقاليد تحديد وظائف الحكومة وتقييمها، والعلاقة بين السلطة والمجتمع، كلها تدفّقت من نبع اليونان القديمة وتأثيرها على التاريخ الفكري الغربي.

وإنْ جمعنا بين تأكيد كارل فريدرك على أنّ الثورة غربية، وتأكيد بلامِنتز على أنّ التنظير السياسي غربيّ أيضًا، فيمكننا بكل التأكيد الاستنتاج أنّ الهندسة السياسية والاجتماعية نفسها ابنة للفكر والثقافة الغربيَّين أيضًا. فالتخطيطُ النظريّ التجريدي والتنفيذ الثوري العملي هما ركنا الثورة الحديثة[2].

تُرى إلى أيّ درجةٍ يصحُّ هذا النهج الذي يردّ الثورات إلى تأثير الثقافة الغربية؟ حين يُقرأ الفكر الثوري من منظور اشتراكيّ فيبدو بالطبع أنّ هناك دليلًا يدعم أطروحة فريدرك بأنّ الاشتراكية الثورية ابنة للثقافة الغربية. ولكنْ لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أنّ جميع الثورات نبعت من الثقافة الغربية. ولا ينبغي أن يُفهم أيضًا أنّ جميع أشكال الاشتراكية يمكن ردّها إلى تأثير الحضارة الغربية. الاشتراكية الثورية مزيجٌ من مفهومين (الثورة والاشتراكية)، وهذا المزيج غربيّ بامتياز.

على أنه ينبغي التمييز بين الاشتراكية الثورية والاشتراكية البدائية، فهذه الأخيرة اكتُشفت في العديد من الثقافات والمجتمعات المختلفة. وعادة ما تكون مصحوبة بأشكالٍ أبسط من التقانة، وعلاقات القربى، والروح الجمعيّة المترابطة، وقدر أكبر من المساواة مما يوجد في أي مجتمع ثوريّ حديث، وأشكال مشاعية من الملكية وحيازة الأرض. في عام 1942م مثلاً، أجرى حزب العمّال البريطاني تقييمًا لهذه العناصر من الجمعيّة البدائية والمساواة في المستعمرات الإفريقية التابعة لبريطانيا. وأوصى حزب العمال في تقرير المؤتمر السنوي الحادي والأربعين بما يلي: «في جميع المناطق المستعمرة في إفريقيا وغيرها حيث تسود أنظمة بدائية من الحيازة المشاعة للأرض، ينبغي الحفاظ على هذه الأنظمة وإعلان أنّ الأرض موقوفة غير قابلة للتحويل بالبيع أو الشراء»[3].

حاولت بعض المجتمعات الإفريقية الاشتراكية بعد الاستقلال أن تمضي في هذا الاتجاه، وتحاول الجمع بين المكوّنات التقليدية في الحياة الجماعية والأفكار الاشتراكية الحديثة. فبعد وقتٍ قصير من استقلال تنجانيقا قلّل الرئيس جوليوس نيريري كثيرًا من فرص الملكية العقارية المطلقة في دولته على أساس أنّ مفهوم الملكية هذا دخيل على

الثقافات التقليدية في تنجانيقا. وهكذا أصبحت الدولة تؤجّر قسمًا كبيرًا من الأراضي الزراعية بصفة جماعية. بذلك تُرجمت الجمعية التقليدية إلى ملكية مطلقة للدولة.

من أوجه المقارنة بين الاشتراكيين الأفارقة اليوم والاشتراكيين الروس في القرن التاسع عشر هذا الاهتمام بالحفاظ على ما جرى اعتباره جمعيًّا. يتحدّث الاشتراكيون الأفارقة اليوم وكأنّ الإفريقي متفرّدٌ في امتلاك الفرصة لأن يبدأ بالاشتراكية البدائية ويوسّعها إلى البنى الاشتراكية الحديثة. لكنّ هذا التفرّد الظاهريّ وُجد أيضًا في خطط الاشتراكيين الروس في القرن التاسع عشر. وقد قدّم ماركس ردًّا حاسمًا على مثل هذه الخطط الروسية حين قال:

انتشرت مؤخرًا فكرة مُسبّقة سخيفة تفيد بأنّ الملكية المشتركة في شكلها البدائي شكلٌ سلافيّ على وجه الخصوص، بل شكل يقتصر على الروس وحدهم. إنّ الشكل البدائي هو الذي نستطيع البرهنة على أنه وُجد بين الرومان والتيتونيين [الألمان القدماء] والكِلتيين، بل إننا إلى يومنا هذا يمكن أن نجد أمثلة كثيرة، وإن كانت بقايا، لهذا الشكل في الهند[9].

هل كان ماركس يريد القول إنّ الاشتراكية البدائية لا يمكن أن تقود إلى الاشتراكية الثورية؟ في الواقع كان يقول ذلك إلى حدٍ ما. لكنّه في كتاباتٍ لاحقة أخذ في اعتباره إمكانية أنْ تتخطّى «الجمعيةُ البدائية» المرحلةَ البرجوازية شريطة أن يكون المجتمع الأقل تطورًا محاطًا بدولٍ تمرّ بمخاض الثورة الاشتراكية.

في كانون الثاني/ يناير 1882م كتب ماركس وإنجلز تصديرًا للترجمة الروسية التي أنجزها بليخانوف لكتاب البيان الشيوعي. وهذا ما ذكراه في التصدير:

في روسيا... نجد أنه على خلاف النظام الرأسمالي المتنامي والنظام البرجوازي الناشئ في تملّك الأراضي، أكثر من نصف الأرض تملكه طبقة الفلاحين على نحو مشترك. والسؤال الذي يلحّ علينا الآن هو: هل تستطيع [جماعة القرية] الروسية -وهي شكل متقوّض للغاية من الملكية المشاعية القديمة للأرض- أن تتحول مباشرةً إلى شكلٍ متفوّق من الملكية الشيوعية للأرض، أو هل ستضطر إلى المرور عبر العملية نفسها من التحلل الذي يدلّ عليه التطوّر التاريخي للغرب؟ واليوم لا يوجد سوى جواب واحد محتمل لهذا السؤال. إنْ أوصلت الثورة الروسية

صوتها لإيجاد ثورة بروليتارية في الغرب، بحيث يكمّل أحدهما الآخر، فإنّ الشكل السائد من الملكية المشاعية للأرض في روسيا قد يشكّل نقطة بداية لتطوّر شيوعي[5].

وإنْ لم يحدث ذلك، «إن استمرّت روسيا في المضيّ في مسار [الرأسمالية] الذي اتُّبع حتى عام 1861م، فسوف تفقد أفضل فرصة قدّمها التاريخ لشعبٍ كي لا يمرّ بتحوّلات القَدَر المفاجئة التي يقتضيها النظام الرأسمالي»[6].

جزء كبير من هذا النقاش يتعلّق بإمكانية تحوّل الاشتراكية البدائية إلى اشتراكية ثورية دون الحاجة إلى مرحلةٍ وسيطة من المجتمع البرجوازي والتطوّر الرأسمالي. ويمكننا أيضًا أن نتساءل ما إذا كان بإمكان الاشتراكية البدائية أن تصبح اشتراكية حديثة دون ثورة على الإطلاق. وعلى أقلّ تقدير، فمن وجهة نظر التحليل الذي أجريناه حتى الآن ليست جميع أشكال الاشتراكية ثمرةً للثقافة الغربية.

وبالمثل نسأل: هل جميع أشكال الثورة ثمرة للثقافة الغربية؟ والجواب على هذا السؤال مرة أخرى بكل تأكيد: لا. فمولد الإسلام في القرن السابع أحدث ثورة مهمّة لشعب جزيرة العرب، وقد حدثت تغيّرات جوهرية في الأنظمة العَقَدية وفي البنى السياسية لشعب شبه الجزيرة العربية. كما انطوى هذا التحوّل على توسّع خارجي أفضى إلى مجابهة قوية مع الامبراطوريتين القويتين في تلك الفترة: الامبراطورية البيزنطية (التي ضمّت مصر)، والامبراطورية الفارسية. وهكذا سرعان ما قادت ثورة الإسلام في الجزيرة العربية إلى الغزوات [الفتوحات] الإسلامية في القرن السابع الميلادي، والتي أدّت إلى تغيّر كبير في جغرافية العالم، ولم يعد تاريخ العالم مثل ما كان. ومع ذلك فلم تكن لتلك الثورة في القرن السابع علاقة كبيرة بالحضارة الغربية كما تطوّرت لاحقًا. بل على العكس من ذلك، أثّرت الثورة الإسلامية تأثيرًا كبيرًا على المسار المستقبلي للحضارة والتاريخ الغربيّين.

والنتيجة التي نخلص إليها من هذه الملاحظات تنطوي على جانبين اثنين، أولها أنّ أشكال الثورة ليست جميعها مستقاة من الغرب، وأنّ أشكال الاشتراكية ليست جميعها من أصل غربي. ما قد يكون غربيًا على وجه التفرّد هو الدمج بين الاشتراكية والثورة. والمثال الصارخ على هذا الدمج هو ماركس نفسه. فالمادية التاريخية مسرحية طويلة كلّ

فصل وكلّ مشهد فيها ينتهي بثورةٍ طبقيّة، ويُسدل الستارُ على حقبة معينة. لكنّ كاتب المسرحية كان غربيًّا، والمسرحية متأصّلة في الثقافة الفكرية والاقتصادية الغربية.

بسبب هذه الاعتبارات جزئيًّا فإنه من المستحيل من الناحية السوسيو-لغوية للإفريقي المحلّي أن يصبح ماركسيًّا متطوّرًا دون أن يكون في الوقت نفسه متغرِّبًا إلى حدٍ كبير. فالولوجُ إلى أفكار الماركسية المعقّدة يتطلب من الإفريقي أن يُتقن لغة غربية رئيسة، إذْ إنّ أعمال ماركس وإنجلز (فضلًا عن مئات الكتب المكتوبة عنها) غير متوفّرة حتى الآن باللغة السواحلية أو الهاوسا كيديجو أو اللونيورو-لوتورو.

الأفارقة لا يتعلّمون لغتهم الأوروبية الأولى من كتاب عباراتٍ مترجمة للسيّاح. بل على العكس فإنّ الأفارقة في الدول الإفريقية الناطقة بالإنجليزية يتعلّمون الإنجليزية في منظومة تثقيف وتنشئة اجتماعية كاملة، والأفارقة في الدول الإفريقية الناطقة بالفرنسية يفعلون الشيء نفسه. وهكذا تتغيّر الأساسات الثقافية في التعليم المدرسي تغيرًا كبيرًا في سيرورة تحصيل اللغة الامبريالية، وعندما يأتي الوقت وينشغل هؤلاء الأفارقة الشباب بتقليب أفكار الديالكتيك والصراع الطبقي والاقتصاد السياسي ونفي النفي يكونون قد انغمسوا نسبيًّا في حججٍ فكريّة غربية. فالطريق إلى الماركسية بالنسبة للعديد من المثقفين الأفارقة ليس معبّدًا بحجارةٍ غربية فحسب، بل إنه في كثير من الأحيان يتطلب استخدام مركبةٍ غربية. وعلى الرغم من ذلك فإنّ كارل فريدرك كان مخطئًا في الأسباب التي قدّمها للتدليل على أنّ الفكر الثوري نتاج للثقافة الغربية. نتذكّر ما قاله فريدرك عن إيمان اللبرالية الغربية بتحكّم الإنسان في مصيره، بيد أنّ الأمر المميّز في الماركسية بوصفها هرطقةً غربية هو الإيمان الماركسي في حتمية الثورة الاشتراكية. وبهذا المعنى فإنّ مصير الإنسان ليس في يديه، وإنما في أيدي قوى اجتماعية وتاريخية لا يمكن مقاومتها. وفي المحصلة نجدُ أنّ المادية التاريخية ما هي إلا حكاية القِسمة والقدر بوجهٍ ثوريّ فقط.

وليست الماركسية أيضًا نتاج الإيمان الغربي بمبدأ الاختيار. فاللبرالية الغربية ربما وُلدت من هذا الإيمان، ولكن ليس الماركسية الغربية. هذا التقليد الفكري اللاحق يُبرز فكرة واضحة: قليلة هي الأشياء المهمّة التي تتحققُ نتيجةً للاختيار الشخصي. فلئن كان تاريخ الإنسان هو تاريخ الطبقة الاجتماعية، وكان تاريخ طبقته الاجتماعية محددًا سلفًا، فإنّ ما يقع في قلب الراديكالية ليس الاختيار الشخصي، وإنما الالتزام التاريخي.

عن الثورة والحنين

أشكال الراديكالية لا تصل كلّها إلى مستوى الالتزام بنظام جديد كليًّا. فهناك أشكال من الراديكالية تتطلع إلى إعادة بناء نظام قديم. علينا التمييز إذًا بين الراديكالية الإحيائية والراديكالية الابتداعية.

من أكبر التحديات النضالية التي تواجه الهيمنة الغربية في العالم المعاصر الماركسية والإسلام. الماركسية راديكالية ابتداعية تسعى إلى تشكيل نظام عالمي جديد كليًّا، أما الإسلام (حتى الآن) فيستمدّ قوته حين يُصبح نضاليًّا من الراديكالية الإحيائية، إذْ يسعى إلى استعادة تفرّدٍ وقوةٍ قديمة.

وفي حين أنّ الماركسية طرق طرقةَ الخروج الاقتصادي من الغرب، مع طرقة دخول ثقافي، قلب الإسلام المعاصر هذه المعادلة، فطرق طرقة الخروج الثقافي من الغرب، غير أنّ إرث النفط ما يزال يحافظ على زخم الدخول الاقتصادي إلى تجاويف وبُنى الرأسمالية الدولية.

تُعدّ إيران بطبيعة الحال مثالًا صارخًا على هذه الديالكتيكية تحديدًا. فصعود آيات الله للسلطة يشير إلى طلبٍ أساسي للحصول على تأشيرة خروج من المنظومة الثقافية الغربية التي حاول الشاه نقلها إلى إيران. ومن منظور ثقافي صرف يبدو الأمر وكأنّ آيات الله كانوا يصرخون: «أوقفوا هذا العالم—نريد أن نخرج!».

فهل محاولة الخروج الثقافي الإيراني من الغرب حالة للرجوع إلى الخلف؟ إنْ كان الأمر كذلك، فهل يُعدّ هذا السعي إلى الحنين تجاوزًا كارثيًّا في العصر الحديث؟ أحدُ الأجوبة يأخذنا إلى حكايات الجزيرة العربية وبلاد فارس. ودعونا نتصوّر قافلة من الثقافة الإسلامية تسير نحو وجهتها وتهتدي بنجوم التاريخ. ودعونا نتصوّر حدثًا جللًا أوقف القافلة في ليلةٍ من الليالي، إذْ طوّق قطّاع طُرق غربيّون هذه القافلة واختطفوها، ثم حوّلوها من مسارها الأصلي وأخذوها إلى وجهة فاتنةٍ لكنّها غريبة. وبعد مرور ليال عديدة، وبوحي من آية الله الخميني نجح أصحاب القافلة في التغلّب على خاطفيهم، وعادت القافلة أخيرًا إلى السيطرة المحلية. هنا ينشأ سؤال حول ما إذا كان ينبغي للقافلة أن تمضي، فاللصوص أخذوا القافلة إلى مسافة بعيدة عمّا يبدو مسار القافلة الطبيعي. هل ينبغي للقافلة أن تمضي في المسار المحَوَّل؟ أم هل عليها أن تعيد اكتشاف الموضع الذي

اختُطفت فيه وأجبرت على أن تضلَّ طريقها، ومن هناك تسير إلى مصيرها مرة أخرى؟ لقد أراد آيات الله أن يعودوا إلى الموضع التاريخي للإضلال، أرادوا الرجوع إلى الخلف كي يتساموا على التحويلة التي اقترفها الخاطفون الثقافيون الغربيون. في هذه الحالة إذًا يكون المسعى هو الدخول مرة أخرى إلى عالم الإسلام الأصلي، وفي الوقت نفسه الخروج الثقافي من المتاهة الغربية المضلِّلة.

في الوقت الحاضر يُعدّ الإسلام الثقافة الكبرى الوحيدة التي تتمرد على الغرب. في واقع الأمر تمكّن الغرب من تحويل العديد من القوافل الأخرى؛ فثقافات الهند مثلًا اتخذت مسارات جديدة. التمرّد السياسي والاقتصادي على الغرب قويّ في أماكن مثل الهند، لكن سُنَّة التكيّف والتوليف عميقة جدًّا في الثقافة الهندية لدرجة أنّ التمرّد على التغلغل الثقافي الغربي في الهند في الوقت الحالي أضعف بكثيرٍ من حاله في إيران أو ليبيا أو حتى باكستان.

سعت الصيُن في عهد ماو تسي تونج إلى الخروج الاقتصادي من النظام العالمي الذي يهيمن عليه الغرب، كما أُجبرت بكين على قبول العزلة السياسية. أما على المستوى الثقافي فظلّت الصين تطلب تأشيرة الدخول إلى الحضارة الفكرية الغربية. وهذا على الأقل ما كان الحال عليه حين بجّلت الصين وقدّست ماركس ولينين وستالين من جهة، وتنكّرت لأكبر فيلسوف في تاريخ الصين كونفوشيوس من الجهة الأخرى.

وفي إفريقيا كانت الثقافة الغربية هي الغالبة على منظومات إفريقية صغيرة نسبيًّا من القيم والمعتقدات والأنظمة الثقافية. وهكذا جرى تحويل القوافل الإفريقية من مساراتها التاريخية، ولكن في الوقت الحالي لا توجد محاولة إفريقية جادّة للتغلّب على الخاطفين وإعادة القوافل إلى الموضع الذي انحرفت منه كي تبدأ مرة أخرى رحلة بحثها عن وجهاتها التي اختارتها.

معنى هذا أنّ الإلهام الأكبر الذي حرّك الثورات الاقتصادية في العالم الحديث هو الطموح الناظر إلى المستقبل، في حين أنّ الإلهام الأكبر للثورات الثقافية في العالم الثالث لا بدّ وأن يحتوي على حسٍ تجديدي ينظر إلى الوراء. الطموح الاقتصادي محاولة لتحقيق الرخاء المادي عند مستوى جديد من الفعالية، والطموح الثقافي محاولة لتحقيق الرخاء الروحي عند عمقٍ مناسب من الهُوية. ينبغي للثورات الاقتصادية أن تكون ابتداعية،

أمـا الثـورات الثقافيـة فينبغـي لهـا جزئيًّـا أن تكـون -في العـالم الثالـث عـلى الأقـل- إحيائية انتقائيـة. وهـذا المطلـب الأخـير يُعـدّ بالتأكيـد مزاوجة بـين الثـورة والحنين.

نحو استراتيجيات للدخول الانتقائي

والسـؤال الجوهـري الأكـبر الـذي يطـرح نفسـه أخـيرًا هـو التـالي: مـا شـكل التـوازن الصحيـح بين الخروج والدخول للعـالم الثالث فيما يتعلق بالنظام العالمـي ذي الهيمنة الغربية؟

ثمّة أشـياء واضحـة بالطبع. فالخـروج الكامل من النظـام العالمي أمر مُحـال في هذه الأيام وهـذا العـصر، جزئيًّا بسـبب مـا أحدثتْـه التقانة من تقليـص للعـالم إلى قرية عالميـة. ففي ظلّ ثـورة الاتصـالات أصبح مـن المتعذّر عـزل النفس عـن التصـورات والتأثـيرات والتوقعات والمحفّـزات العالميـة. ولأنّ كل مجتمع غـدا الآن خاضعًـا للتحفيز الخارجي بشـكلٍ أو بآخر، أصبـح للقريـة العالميـة انعكاسـات عـلى السـلوك وعـلى المؤسسـات. فـلا مجتمـع بعـد الآن محصّن ضـد العوامـل الخارجية.

ومثلـما أنّ الخـروج الكامـل مسـتحيل، فهـو أيضًـا غـير مرغـوب. يمتلك نصـف الكرة الشـمالي القـدرة عـلى تدمـير العـالم إمـا باسـتنزاف مـوارده، أو بالتلـوّث أو بأيـة أضرار بيئية أخـرى، أو بحـرب نوويـة. وبـما أنّ الشـمال قـادر عـلى إحـداث إفنـاءٍ كامـل للكوكـب متى شـاء، فـإنّ الجنـوب لا يملـك أن يولّيـه ظهـره. بالتأكيـد ينبغـي للجنـوب أن ينشـئ أدوات تأثـير على الشـمال. أن تنسـحب مـن النظام العالمـي في الوقت الـذي يمتلك فيه الشـمال خيار تدمـير العـالم، فذلـك يعنـي أنك تتنـازل عـن مسـؤولياتك الأخلاقية. كـما أنّ ذلك سـيكون انتحـارًا للعـالم الثالث.

لذلـك يبـدو أنّ الواجب الأكبر يتمثّل في اتخاذ مزيج من الاسـتراتيجيات، اسـتراتيجيات للدخـول الانتقائي، والمشـاركة الانتقائيـة. أما الدخول غـير المشروط في النظـام العالمي وهو تحـت سـيطرة الغـرب فيعني الخضـوع للهيمنـة الغربية. مـن هنا يتضـح أنّ قـرار الدخول أو البقـاء في النظـام يتطلّـب صوغًـا دقيقًا لآليـات العمل. ففي نهايـة المطاف لا ينبغـي للدخول أن يكـون مجـرد تغيـير للأثـاث داخـل النظـام، وإنـما تجديد بِنيتـه. ولذلـك تظهـر الحاجة إلى اسـتراتيجيات تحرّر وإعـادة بناء.

في داخـل العـالم الثالـث تتبـدّى اسـتراتيجية واضحـة نسـبيًّا، ألا وهـي الأَهْلَنَـة (indigenization)، وتشـتمل عـلى زيـادة اسـتخدام الذخـيرة المحليـة مـن القـوى البشريـة

والموارد الطبيعية والمعدنية والتقانات ومبادئ الملكية والحيازة. وتُعدّ الأهلنة إلى حدٍ ما ممارسةً للاعتماد على الذات. والاعتماد على الذات في مجمله ممارسةٌ للخروج الانتقائي.

ثمة استراتيجية أخرى ذات علاقة بالأولى ألا وهي التوطين (domestication). ففي حين تنطوي الأهلنةُ على زيادة استخدام ما هو محليّ بالأساس، يحاول التوطين أن يجعل من الأجنبي أقرب إلى الأوضاع المحلية والاحتياجات المحلية. فعلى سبيل المثال قد تكون هناك أشكال معينة من التقانة من الواضح أنها أجنبية، ويتمثّل التحدّي في جعل تلك التقانة أكثر ملاءمةً للثقافة والأوضاع المادية السائدة في مجتمعٍ ما. مثالٌ آخر هو المدارس والجامعات. في آسيا وإفريقيا تُعدّ بعض هذه الكليات والمؤسسات التعليمية بعيدةً للغاية عن الأنماط التقليدية من التدريب والتنشئة الاجتماعية. ويمكن جعل هذه الكليات والجامعات أكثر استجابةً للتوجّهات والواجبات المحلية، وأقرب صلةً بالضرورات المحلية. يُمكن دائمًا تدجين الحيوانات البرّية المستوردة. وهذا شكل من الدخول الجزئي في النظام العالمي من الإنتاج والتدريب.

والاستراتيجية الثالثة هي التنويع. قد تتّخذ هذه الاستراتيجية أشكالًا كثيرة جدًا، فقد تشتمل على تنويع ما ينتجه المجتمع، أو تنويع الشركاء التجاريين أو مقدّمي المعونات أو المستفيدين منها، أو تنويع مصادر الطاقة والمواد الخام. والتنويع يُعدُّ تأشيرة للدخول المتعدد؛ فهي لا تسمح بالدخول والخروج من النظام العالمي أكثر من مرة وفقًا للاحتياجات الوطنية فحسب، بل كذلك تسمح بالدخول من منافذ متعددة. تأشيراتُ الدخول المفردة تخضع لقدرٍ من الاستغلال والمضايقات أكبر مما هو الحال في أشكال الدخول إلى النظام العالمي، التي تسمح لمجتمعٍ من العالم الثالث أن يجرّب عدة منتجات أو عدّة شركاء تجاريين أو حتى يقف مع قوة عظمى ضد الأخرى.

أما الاستراتيجية الرابعة فهي الولوج الأفقي بين المحرومين. فلو احتاجت تنزانيا مثلًا إلى خبراء في الحاسب الآلي، لماذا ينبغي لها البحث عنهم في السويد أو الولايات المتحدة وليس في الهند أو مصر؟ ولو احتاجت كينيا لأسواقٍ جديدة لمنتجاتها من اللحوم، فهل من الضروري أن تذهب إلى بروكسل وتتفاوض على نِسَبٍ جديدة من حصص الاستيراد؟ ألا يمكن للكويت أو ليبيا أن تكونا أسواقًا أفضل؟ هكذا تبدو استراتيجية الولوج البينيّ الأفقي تسهيلًا لقدرٍ أكبر من التفاعل بين دول العالم الثالث

على المستويات الدبلوماسية والسياسية والاقتصادية والثقافية. فهل يُعدّ هذا دخولًا إلى النظام العالمي أم هو خروج منه؟ الولوج الأفقي في الواقع محاولةٌ لجعل النظام العالمي أكثر عالميةً بحقّ. هو سعي إلى تعظيم التفاعلات بين الشرائح التي ليس لها إلا تفاعل قليل مع بعضها بعضًا. هكذا يكون الولوج الأفقي سبيلًا إلى تدويل العالم.

والاستراتيجية الخامسة هي الولوج العمودي المضادّ، بمعنى تمكين الدول المحرومة من إيجاد طرق للولوج إلى الدول المتنفعة والتأثير فيها. وذلك يعني الدخول إلى أروقة القوة في الشمال سعيًا إلى إحداث تأثير في قلب النظام العالمي. ومثلما أُخضع العالم الثالث للتوغّل الشمالي، فمن الضروري الآن للدول الصناعية أن تخضع للتوغّل الجنوبي فيها. على المستوى الاقتصادي يمكن أن يجري ذلك عبر استخدام دول العالم الثالث لمواردها كأسلحةٍ أو أدوات سياسية لممارسة ضغطٍ على دول الشمال. كما يمكن أن يتّخذ الولوج المضاد أيضًا شكل امتلاك دول العالم الثالث لمصارف في دول الشمال، أو شراء معظم الأسهم في الصناعات الكبرى الموجودة في ألمانيا أو بريطانيا أو الولايات المتحدة. أما على المستوى الثقافي فيمكن أن تؤسس دول العالم الثالث صحفًا ومجلات في الدول الصناعية، أو أن ينقل المعلّمون والأساتذة الجامعيون من العالم الثالث وجهات نظر هذا العالم إلى ساحة الأفكار المفتوحة في دول الشمال.

فهل يُعدّ الولوج المضاد دخولًا أم خروجًا من النظام العالمي؟ إنه بالتأكيد تأشيرة دخول، مع سعيٍ إلى التناسق والتناظر. تعترف استراتيجية الولوج المضاد بأنّ التوغل الشمالي السابق للجنوب كان عملية إدماج في النظام الرأسمالي العالمي، واستخدام القوى والموارد الجنوبية للتأثير في السياسات والأحداث في الشمال يُعدُّ بطبيعته تأشيرة دخولٍ متبادلة. في هذه الاستراتيجية يقول الجنوب إنه لم يعد يحتمل هذا الوضع الذي يمكن فيه للشمال أن يدخل للجنوب بحريةٍ ويؤثّر على مصيره، دون أن يكون للجنوب حق مماثل في الدخول إلى الشمال والإسهام في تغيير توجهاته.

وأما الاستراتيجية السادسة فهي التقشّف الجنوبي، أي السعي إلى ضبط النفس في استخدام الموارد الشمالية. وفي هذه الحالة ثمّة صلة بينها وبين استراتيجية الأهلنة، بيد أنّ الاثنتين وجهان مختلفان لعملة واحدة. تستلزم الأهلنةُ زيادة استخدام الموارد والأساليب والقوى البشرية المحلية، أما التقشّف فيستلزم التقليل من استخدام الموارد

والأساليب والقوى البشرية الأجنبية. وهنا لا نقصد إحلال المحليّ محل المستورد، وإنما نفي الاستيراد، بمعنى تقليل الكماليات الأجنبية دون أن نحلّ محلّها الإسراف في المحلّي. وإلى حدٍ ما تُعدّ استراتيجية التقشّف هذه ممارسةً للخروج الانتقائي.

وهناك استراتيجية سابعة تتمثّل في الإسراف الشمالي. سيكون من المفيد للعالم الثالث كإجراءٍ مؤقت أن يستمر الشمال في إسرافه في استخدام الموارد الجنوبية، وقد يشكّل هذا قوة تأثير للعالم الثالث على الشمال لإحداث تغييرات جوهرية في النظام العالمي. فنجاح الشمال في تقليل حاجته للنفط الجنوبي مثلًا سيقلّل كثيرًا من تأثير الجنوب على الشمال. إنّ العالم الصناعي المستقلّ بموارده عالمٌ صناعيّ محصّن من تأثير الجنوب. يحتاج النظام العالمي إلى تعاون الشمال إنْ كان له أن يتغير لصالح الشرائح البشرية الأقل انتفاعًا والأكثر تعرّضًا للاستغلال. وفي الحالات التي لا يعود الشمال فيها محتاجًا إلى الجنوب، يكون احتمال التعاون أضعف بكثير من الحالات التي يكون فيها الشمال معرّضًا لتمرّد الجنوب وإصراره. هكذا يكون الترف المبالغ فيه في الشمال نقطة ضعف ضرورية يمكن استغلالها لصالح الإنصاف والتوازن في الوضع العالمي.

إنّ استراتيجية الإسراف الشمالي شكلٌ من تعميق الدخول إلى النظام العالمي، ففي هذه الحالة يطلب الجنوب تأشيرة دخول مع ترخيص عمل، أي تأشيرة دخول مع عقد استثماري. وهكذا يستمر السعي إلى التناسق والتناظر في لعبة الدخول والخروج ضمن الاستراتيجيات السبع للتداخل المتوازن.

المفاعل النووي: ممنوع الخروج؟

العلاقات بين الشمال والجنوب ليست مجرّد علاقات سياسية واقتصادية وثقافية، فهي بالتأكيد أيضًا عسكرية وتقانية. على المستوى التقاني، كانت العلاقة الجدلية بينهما هي نقل التقانة واحتكار التقانة. فنقل التقانة أدّى جزئيًا إلى زيادة اعتماد العالم الثالث على الدول الصناعية، وهي حالة من التوغل أكثر في الجنوب. أما احتكار التقانة فيظلّ تأكيدًا من الدول الصناعية الشمالية على الحصريّة التقانية ضدّ بعض أنحاء العالم الثالث. فهل يمكن الوثوق بمجتمعات الجنوب في مجالات معيّنة من المعرفة؟

المثال الصارخ على احتكار التقانة هو المجال النووي. فقد شهد العالم لا سيّما منذ السبعينيات زيادةً في النزعة التملّكية للشمال فيما يتعلق بهذا المجال من التقانة. والخوف

الأكبر لدى واشنطن هو بالتأكيد الخوف من الانتشار النووي، فهناك قلق من أن يؤدي نشر المعرفة النووية إلى حصول مزيد من دول العالم الثالث على القدرات النووية، لتصبح قوى نووية بالمعنى العسكري، مع ما يتبع ذلك من عواقب في النظام العالمي. لذلك ظلّ الرؤساء الأميركان يعلّقون لوحة على بوابة المعرفة النووية تقول: «ممنوع الدخول».

وفي المحصلة فإنّ أبطال الاحتكار التقاني غفلوا عن جدليةٍ جوهرية. فالسعي إلى القوة النووية يمكن أن يؤدي إلى التطرف بالفعل، بيد أنّ امتلاك القوة النووية يميل إلى نزع التطرف في عواقبه. فالحاجة إلى امتلاك القدرات النووية تزيد من روح الراديكالية وتعمّق الاستياء من التباينات التقانية. ولذلك فإنّ الدول القريبة من امتلاك القوة النووية بما يؤهّلها للسعي إليها تصبح توّاقةً إلى تحقيق هذا الهدف إلا إذا كانت تستطيع التواشج مع قوة تمتلك القدرات النووية. فالعديد من الدول الغربية لا تحتاج إلى الحصول على القدرات العسكرية النووية بما أنها موجودة تحت المظلة النووية الأميركية، وبما أنّ أعداءها (الاتحاد السوفييتي وحلفاءه) هم أيضًا أعداء الولايات المتحدة. وهكذا لا تنزع هذه الدول الغربية غير النووية إلى الراديكالية، وجزءٌ من السبب في ذلك هو أنها ليست مدفوعة بالحاجة إلى القدرات النووية.

في الجهة الأخرى نجدّ أنّ جميع الدول التي تحصل على القدرات النووية تميل إلى الارتداد عن راديكاليّتها. ويشمل ذلك الاتحاد السوفييتي الذي أصبح مطمئنًا إلى إبقاء الوضع القائم على ما هو عليه بالنظر إلى قدراته النووية.

نستطيع إذًا أن نُدرك لماذا يكون السعي إلى القوة النووية بالمعنى العسكري عاملًا يحثّ على الراديكالية. ولكن لماذا يكون امتلاك القدرة النووية العسكرية عاملًا يقلّل من الراديكالية؟ أحد الأجوبة قد يكون ازدياد الحساسية فيما يتعلق بقرب الصراع النووي. فالدول التي تملك القدرة النووية بطبعها أكثر إدراكًا لما تتضمّنه الحرب النووية، وأكثر حذرًا (كما نأمل) فيما يتعلق ببعض حساباتها العسكرية على الأقل.

ثانيًا، في الوقت الحاضر تمتلك الدول النووية نوعًا من مؤهلات الدخول إلى المؤسسة العسكرية العالمية. والمؤسسة العالمية (كمؤسسات الدول القومية) تنزع إلى أن تكون محافظةً وميّالة إلى الإبقاء على الوضع الراهن. وهكذا نجدُ أنّ امتلاك القدرات النووية ينطوي على استعداداتٍ سوسيولوجية لنبذ الراديكالية.

ثالثًا، يُفترض أن يؤدي امتلاك القدرات النووية إلى زيادة تأثير ثقافة المهندسين والتقانة العليا في صنع السياسات. والمهندسون والتقانيون معروفون بطبعهم المحافظ في التوجهات السياسية. لذلك قد يبدو أنّ زيادة التطوّر التقاني في هذه الفروع التقانية المرتبطة بالسياسة الخارجية عادةً ما تؤدي إلى التقليل من الالتزام بالتحولات الجوهرية في النظام العالمي، والتقليل من اتباع الراديكالية.

هل هذا نداء لكلّ دولة كي تحصل على القدرات النووية؟ يعتمد هذا جزئيًّا على ما إذا كان المرء يفضّل نزع الراديكالية عن المجتمعات بأن يجعلها جزءًا من المؤسسة العالمية. كما يعتمد على ما إذا كان المرء دمويّ المزاج فيما يتعلق بحساب احتمالات الحرب النووية مع ازدياد القوى النووية.

والأمر الذي يبدو أكثر إقناعًا كاستراتيجية تُتّبع في هذا الوقت هو الإطاحة المؤقتة بلافتة «ممنوع الدخول» التي قرّر العالم الغربي تعليقها على بوابة التقانة النووية. قد يكون من اللازم السماح بدرجةٍ من الانتشار النووي لخلق قلقٍ كافٍ في العالم يحثّ على محاولات أكثر جدية للتخلص من الترسانات النووية.

ينبغي حظر الأسلحة النووية مثلها مثل الحرب الجرثومية. في الواقع الفعلي قد تظلّ هناك محاولات للحفاظ على قدرات نووية، فالتجريم القانوني للأسلحة النووية قد لا يعني القضاء عليها، لكنّ تجريم القتل لم يعنِ القضاء على جرائم القتل كذلك. إنّ البشرية في حاجةٍ إلى إعادة النظر في معايير الصراع المشروع، ولا ينبغي إدراج الصراع النووي ضمن هذا المجال المشروع. تُرى كيف يمكننا الوصول إلى هذا الوضع من الخروج الكامل من احتمالات الحرب النووية؟ للمفارقة، فلا يمكن الوصول إلى قناعة كافية بالخروج النووي الكامل لجميع الدول إلا بالدخول المؤقت لمزيد من الدول. الصدمات الثقافية التي ستحدثها دول العالم الثالث التي تحصل على القدرات النووية قد يدفع حتى القوتين العظميين أخيرًا إلى الجلوس على طاولة واحدة مع دولٍ أخرى عديدة للبحث عن نظام مناسب لنبذ السلاح النووي.

يبدو الأمر وكأنّ هناك ناديًا خطيرًا يُدعى «النادي النووي». كان هذا النادي مُريحًا طالما ظلّ أعضاؤه في حدود الثلاثة أو الأربعة أو العشرة. ولكن بعد فترة لم تعد هناك مساحة كافية في النادي لمزيد من الأعضاء، فازداد خطر الاختناق، وازداد خطر إهمال

مدخّني السجائر، وازداد خطر انفجار محتمل. حين كان أعضاء النادي النووي في حدود العشرة، كانت فكرة النادي صالحة، بيد أنّ هناك حدًّا أقصى لعدد الأعضاء. وحين يصل العدد إلى ذلك الحدّ فينبغي حتى للأعضاء المؤسسين أن يوافقوا على تقدير المنافع والمضار من هذا النادي ويتّخذوا القرار بإغلاقه تمامًا.

زيادة المؤتمرات التي تتحدث عن نزع السلاح النووي قد لا تنهي خطر الحرب النووية إلى الأبد. ما ينبغي النظر فيه مرة أخرى هو سوسيولوجيا الحرب نفسها، والتي تنطوي على ذكوريّة متأصّلة. في الثقافات التي كان يمكن أن تكون مختلفة جدًّا عن بعضها احتكر الرجال لعبة الحرب. والتجربة السوسيولوجية التي نحتاج إليها مستقبلًا هي تثنية جنس الآلة الحربية، أي مشاركة هذه الآلة بين الرجال والنساء. وهكذا ينبغي للنساء أيضًا أن يطرقن طرقة الدخول إلى نظام الحرب، أملًا في تغييره وترويضه.

وفي المحصلة النهائية نجد أنّ العالم بحاجة إلى الخضوع إلى تأثيرَين اثنين: استراتيجية التحوّل المعياري التي تتضمّن طرقة دخول نسائية إلى مجال الحرب. كما يحتاج العالم إلى استراتيجية الصدمة الثقافية، والتي تتضمن طرقة دخول من العالم الثالث إلى المجال النووي. بيد أنّه ينبغي لهذين الدخولَين أن يصلا إلى طرقة خروجٍ من ثقافة التدمير والإبادة، تلك الثقافة التي أضلّت البشرية لآلاف السنين.

لقد كان لعلي بابا والأربعين حرامي الفرصة بأن يقولوا «افتح يا سمسم». والعالم الآن يحتاج إلى كلمة سرية لفتح البوابات العالمية وإغلاقها، مع إحداث توازنٍ صحيح بين الإنصاف والكفاءة.

الهوامش

1. تعاونتُ مع كارل فريدرك لحوالي عشر سنوات (1967-1976م) في الاتحاد الدولي للعلوم السياسية (International Political Science Association).

2. Cf. John Plamenatz on *Alien Rule and Self Government* (London: Longman, 1960).

3. وقد كان البروفيسور بلامِنَتز المشرف على أطروحة الدكتوراة التي أنجزتُها في جامعة أكسفورد في أوائل الستينيات. كما تناقشتُ وإياه في بعض هذه الأفكار من وقتٍ لآخر.

4. منقول من:
Louise W. Holbrun (ed.), *War and Peace Aims of the United Nations* (Boston: World Peace Foundation, 1943), p. 684.

5. *Kritik* (1859), p. 9, footnote 1.

6. تصدير النسخة الروسية من البيان الشيوعي الصادرة عام 1882م (موسكو: Foreign Language Publishing House)، ص13.

7. Marx, *Das Kapital* (first German edition), volume 1, p. 763.

نحو إعادة اصطفاف ثقافي

خاتمة

لقد تناول الباحثون موضوع القوة على المستوى العالمي بوصفها ظاهرة سياسية واقتصادية وعسكرية، في حين ناقش هذا الكتاب القوةَ بوصفها واقعًا ثقافيًا. وقد استكشفنا مشروعًا ثقافيًا مُبيّتًا في صراعات القوة الدولية. كما أشرنا إلى أنّ الاقتصاد العالمي ظلّت تقوده الدول الناطقة باللغة الإنجليزية في القرنين الماضيين (إنجلترا في القرن التاسع عشر والولايات المتحدة في القرن العشرين). وقد ارتبنا لمدة طويلة في وجود صلةٍ بين الأخلاق البروتستانتية وصعود الرأسمالية. كما أننا نعيش في عالم لا تحظى النساء فيه بتأثير في قرارات الحرب والسلام. هل السعي إلى المكانة العسكرية النووية هو النسخة الأخيرة من الدور الذكوري في السياسة العالمية؟ كلّ هذه القضايا تبدأ من حقيقة أنها متجذّرة بعمق في الثقافة من قبل أن تتمظهر في الاقتصاد السياسي والاستراتيجية العسكرية. وقد تناول الكتاب هذا البعد الثقافي في الشؤون الدولية والسياسة العالمية.

في آذار/ مارس 1989م أعلن الاتحاد السوفييتي عن استعداده لقبول السلطة القضائية لمحكمة العدل الدولية فيما يتعلق بستة مواثيق حول حقوق الإنسان. وتتضمّن هذه المواثيق قضايا من قبيل التعذيب والتمييز العنصري والتمييز الجنسي والإبادة الجماعية. كانت هذه هي الخطوة الأخيرة في سلسلة من الخطوات التي اتخذها ميخائيل جورباتشوف توحي بتناقص أهمية الأيديولوجيا في العلاقات بين العالم الغربي والحلف السوفييتي.

علينا أن نواجه بعضًا من أهم الأسئلة التي تنشأ من هذه النزعات. فما الذي تعنيه إعادة الاصطفاف هذه لبقية العالم؟ إن توقّف البشر عن التنازع حول الأيديولوجيات غير الدينية، فهل سيجدون مساحات بديلة للنزاع؟

حاولنا أن نبيّن في هذا الكتاب أنّ ما نشهده قد يكون تكشّفًا تدريجيًّا للهُويّات المبنية على الدولة، وتراجعًا للهُويات المبنية على الأيديولوجيا السياسية، وإحياءً للهُويات المبنية على الثقافة.

وكما أشرنا فإنه كثيرًا ما يغيب عن الإدراك أنّ أهل موسكو يشتركون في أمورٍ عديدة مع أهل نيويورك أكثر من مواطنيهم السوفييت في أوزبكستان وأذربيجان. فالرّوس أشبه بالأوروبيين الغربيين منهم إلى مواطني الأجزاء الشرقية من الاتحاد السوفييتي.

علينا أن نربط هذا كله بثورة جورباتشوف والمصالحة الجديدة بين الغرب والحلف السوفييتي. إذْ إننا نجد إعادة اصطفافٍ محتملة للقوى في أعقاب تراجع الأيديولوجيا. كما أشرنا أيضًا إلى أنّ ثمة إسهامًا يهوديًا في معظم الحركات الفكرية في العالم الحديث، الرأسمالية والماركسية والمسيحية والإسلامية واليهودية المباشرة أيضًا.

قال جورج برنارد شو ذات مرة إنّ البريطانيين والأميركان تقسمهم لغة مشتركة. فهل يصحّ القول إنّ الأوروبيين الشرقيين والأوروبيين الغربيين تقسمهم حضارة مشتركة؟

نعرف أنّ الديمقراطية اللبرالية في الغرب في جزء منها ابنة للتراث اليهودي-المسيحي. ولكن هل الشيوعية في الحلف السوفييتي هي الأخرى في جزء منها ابنة للتراث اليهودي-الماركسي؟ تدينُ عبقرية التعددية في التجربة الغربية بشيء لتراث اليهود ويسوع. فهل حسّ المساواة في العالم السوفييتي يدين هو الآخر بشيء لتراث اليهود وماركس؟ كما أشرنا سابقًا فإنّ كارل ماركس، مثل يسوع، كان شخصية من ضمن التراث النبويّ اليهودي.

أسئلة كهذه تقرع بين اليهود أجراس الخطر، خطر التقارب بين العنصرية والعداء للسامية. في الدوائر اليمينية المتطرفة في الغرب يُكره اليهود أحيانًا بسبب ديانتهم القديمة وبسبب أفكارهم اللبرالية الحديثة. وهذا قد يكون أحد الأسباب التي تجعل اليهود أنفسهم يتوتّرون حين يُعرَّف كارل ماركس على أنه يهودي من الناحية الإثنية.

مع ذلك، فلكي نفهم ما يشترك فيه الغرب مع الصين الشيوعية والاتحاد السوفييتي علينا أن ننظر إلى الماركسية من قرب أكثر. قد تكون الماركسية هرطقةً لا من الحضارة الغربية بالمعنى العِلماني فحسب، بل كذلك من التراث اليهودي-المسيحي بوصفه تراثًا مقدّسًا. يعترف الكثير جدًّا من مؤرخي الأديان بأنّ المسيحية بدأت كفرعٍ من اليهودية. ولكن هل الماركسية بدورها فرع من التراث اليهودي-المسيحي؟ ذهبنا آنفًا إلى أنّ الماركسية هي كذلك بالفعل. وما كان واحدًا من أهمّ العوامل المفرّقة بين الشرق والغرب في القرن العشرين، قد يصبح واحدًا من الروابط الموحّدة بينهما في القرن الحادي والعشرين. ففي نهاية المطاف كان المسيحيون واليهود شعبًا واحدًا قسّمه تراث ديني مشترك، على نحوٍ أكثر جوهريةً من انقسام البريطانيين والأميركان بلغةٍ مشتركة. فهل ستصبح المشتركات بين الماركسية والتراث اليهودي-المسيحي ذات يوم قوى موحِّدة بين الشرق والغرب بعد فترة طويلة من زمن جورباتشوف؟

لئن كانت الماركسية تُبدي تأثيرًا من بعض جوانب العهد القديم (بل والجديد كذلك)، فإلى أي حدٍ أدار الاتحاد السوفييتي ظهره للدين حين اعتنق الماركسية؟ ومع ذلك فقد تواجهت القوى السياسية الغربية والسوفييتية لبعض الوقت، وعَسْكَرت خصومتها إلى مستويات أعلى من القدرة التدميرية.

تُرى هل كان حِلفٌ يهودي-مسيحي غربيّ يسلّح نفسه ضدّ معسكر سوفييتي يهودي-ماركسي؟ هل كانت حضارتان شقيقتان في صدامٍ لا داعي له؟

سياسة إعادة الاصطفاف الثقافي

ربما يجري الآن سحب المواطنين السوفييت الأوروبيين أكثر فأكثر نحو الغرب، مع سحب المواطنين السوفييت المسلمين أكثر فأكثر نحو بقية العالم الإسلامي. تُرى هل ثمّة إعادة اصطفاف ثقافي تجري؟

كان تدخّل الاتحاد السوفييتي في أفغانستان مدفوعًا في جزءٍ منه بالرغبة في منع إعادة الاصطفاف الثقافي بين مواطنيه المسلمين والإسلام الراديكالي في أماكن أخرى. أوزبكستان هي أكثر الجمهوريات الإسلامية الخمس سكانًا في وسط آسيا وسيبيريا، ويبلغ متوسّط عدد الأطفال في الأسرة الواحدة فيها ستة أو سبعة أطفال. لذلك فالأوزبكيون والمسلمون السوفييت الآخرون يتزايدون في أعدادهم بمعدّل ولادة يبلغ

خمسة أضعاف معدّل المواطنين الروس. وقد قُدِّر بأنّ معدّل الزيادة هذا إن استمرّ فسوف يشكّل المسلمون حوالي ربع السكان السوفييت مع مطلع القرن الحادي والعشرين. عمّا قريب سيصبح الرّوس أقل من نصف السكان[1]. تُرى هل يمكننا التفكير في احتمالية رئيسٍ مسلم للاتحاد السوفييتي في القرن الحادي والعشرين؟ ومن الذي سيأتي أولًا: رئيس أسود للولايات المتحدة، أم رئيس مسلم للاتحاد السوفييتي؟

هناك ثلاثة اتجاهات في الاتحاد السوفييتي ترجّح احتمالية وصول رئيس مسلم في القرن الحادي والعشرين: تآكل الحزب الشيوعي، والزيادة الهائلة في عدد السكان المسلمين، وتراجع العداء الرسمي للدين.

يعود جزء من السبب في تراجع قوة الحزب الشيوعي إلى التغيرات التي حدثت في السياسة الانتخابية. فعضوية الحزب الشيوعي لم تعد ضروريةً لبعض مستويات العملية الانتخابية على الأقل. وفي حين أنّ الاتحاد السوفييتي لم يناقشْ جدّيًا بعدُ مسألة تعددية الأحزاب (بخلاف بعضٍ من حلفائه في أوروبا الشرقية)، إلا أنّ ثورة جورباتشوف سمحت في بعض المؤسسات الوطنية بالتنافس الانتخابي بين مرشّحي الحزب وآخرين من خارج الحزب. فهل ستفضي هذه التغييرات يومًا ما إلى ظهور رئيس مسلم للدولة إن ظلّ مسؤولًا أمام الحزب الشيوعي؟

وصل تعداد المسلمين في الاتحاد السوفييتي إلى خمسين مليون نسمة، وهو ما يساوي تعداد المسلمين في مصر وهي أكبر دولة عربية. يزيد إجمالي عدد السكان في مصر عن الخمسين مليون بقليل، لكنّه يشمل نسبةً من المسيحيين الأقباط تصل إلى حوالي 5٪-7٪[2].

والعامل الثالث الذي يسمح بظهور رئيس مسلم في الاتحاد السوفييتي مستقبلاً هو تراجع عداء الدولة للدين. فثمّة بيروسترويكا تعمل داخل الميول الإلحادية في الثقافة السياسية السوفييتية. الاتحاد السوفييتي الذي كان غير متسامح دينيًا، هل يتراجع عن ذلك؟ والولايات المتحدة التي كانت غير متسامحة عنصريًا، هل تتراجع عن ذلك؟ إنّ تراجع النزعات الإلحادية في الدولة السوفييتية يطرح أملًا في احتمال ظهور زعامةٍ سوداء مستقبلًا.

التعصّب العنصري والديني

ليس ثمّة شك كبير في أنّ الولايات المتحدة أصبحت منذ الحرب العالمية الثانية مجتمعًا أقلّ عنصرية مما سبق. ظلّت الطبقة الدنيا السوداء كبيرة وعارمة بعض الشيء، بيد أنّ الطبقة البرجوازية السوداء أصبحت أكبر وأقوى تأثيرًا.

فالسود إجمالًا ترقّوا من طبقةٍ عرقية دنيا (وهو وضع وراثي) إلى طبقة اجتماعية دنيا (مع فرص أفضل للانتقال بين الطبقات). يحظى الأميركان الأفارقة حاليًا بفرصٍ أكبر في الاقتصاد الأميركي والعلوم والتقانة الأميركية وحتى السياسة الأميركية. وقد طرق جسي جاكسن (Jesse Jackson) أبواب القوة السياسية الكبرى حين ترشّح لمنصب رئيس الولايات المتحدة [عام 1984م].

وعلى مستوى حكّام الولايات لم يعد من المستبعد التفكير بالأميركان الأفارقة كمرشّحين حقيقيين. وها قد فسحت ولاية مِسِّجن الطريق لمرشّح جمهوريّ أسود لمنصب الحاكم. وعلى مستوى المحافظين أيضًا حقّق الأميركان الأفارقة نجاحات في مدن كبرى، فجرّبت ولاية تلو أخرى أن يكون لها «رئيس أسود». تُرى هل تتهيّأ الساحة الآن لرئيس أميركي إفريقي يحكم الولايات المتحدة الأميركية في بداية القرن العشرين؟

فإن كان الأميركان الأفارقة قد حصلوا على فرص أكبر في المجال السياسي، هل ينطبق الأمر نفسه على السوفييت المسلمين؟ لطالما حظي السوفييت المسلمون بمناصب مكافئة لحكّام الولايات؛ نظرًا لوجود جمهوريات مسلمة في مناطقهم. كما أنهم هيمنوا على السلطة التشريعية في جمهورياتهم. وفي المجلس الأعلى (البرلمان) و«مؤتمر نواب الشعب» كان للسوفييت المسلمين تمثيل أقرب إلى عددهم من التمثيل الذي حصل عليه الأميركان الأفارقة.

كما ازداد انتقال المسلمين جغرافيًا في الاتحاد السوفييتي، وكان هناك مسلمون في «البولتبورو»، وهو الذراع الأعلى للسلطة التنفيذية في البلاد. ولكن من الجهة الأخرى نجد أنّ العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي تدخل مرحلةً من الحيرة والارتياب. وهناك سؤال مهمّ فيما إذا كان تراجع أهمية الأيديولوجيا العلمانية في علاقات الغرب مع المعسكر السوفييتي سيفضي إلى تقوية الصراع الثقافي بين الغرب والعالم الإسلامي. بعبارة أخرى: هل سيبحث الغربيون عن أعداء جدد؟

وحتى في الولايات المتحدة ثمة سؤال يُطرح الآن حول ما إذا كان تراجع التعصب العرقي سيصاحبه ازدياد في التعصب الديني. إن حدث ذلك فسوف تكون عودةً إلى ما كانت عليه الأمور في أوروبا ذات يوم قبل أن يصبح الأوروبيون مهووسين بمسألة لون البشرة.

في كتابات شكسبير نجدُ العنصرية دينيةً أكثر منها لونية. فمسرحية تاجر البندقية أكثر عنصريةً من مسرحية عطيل، والتعصّب ضدّ شايلوك بوصفه يهوديًا أقوى من التعصب ضد عطيل بوصفه أسْوَد. والمجالان الرئيسان للتعصّب هما الاقتصاد والجِنسانية. في عطيل نجد المجال الجنساني، إذْ يقترن رجلٌ أسود بامرأة بيضاء، وفي تاجر البندقية نجد المجال الاقتصادي حين يطالب شايلوك برطل اللحم [تعويضًا عن دَينه]. تتطرّق مسرحية تاجر البندقية إلى العنصرية على نحوٍ مباشر أكثر من عطيل. وقد يكون هذا سببًا من الأسباب التي جعلت الرئيس التنزاني جوليوس نيريري يرغب في ترجمة تاجر البندقية إلى اللغة السواحلية أكثر من رغبته في ترجمة عطيل، مغربيٌّ البندقيّة.

وحتى في مسرحية عطيل يتبدّى التعصّب الديني على نحوٍ أقوى من التعصّب العرقي، فالأتراك (وهم مسلمون طبعًا) صُوِّروا على أنّهم همجيّون مخصيّون. وكانت كلمات عطيل الأخيرة قبل أن يطعن نفسه:

وقولوا أيضًا إنني ذات مرةٍ في حَلَبْ
حيثُ هَوى تُركيٌّ شرّيرٌ مُعمَّمٌ
على بندقيّ بالضرب وأهان الدولة
أمسكتُ بالكلبِ من عنقه
وضَرَبْتُه—هكذا! (يطعن نفسه)*

بعد شكسبير أصبح العالم الغربيّ أكثر علمانيةً، ولكن أكثر عنصريةً كذلك. تراجع التعصّب الديني، وتزايد التعصّب العرقي إلى أن جمع همجيٌّ حقيقيّ اسمه أدولف هتلر التعصّبين معًا في مذبحته ضدّ اليهود.

---

* من مسرحية عطيل، الفصل الخامس، المشهد الثاني. والترجمة العربية لجبرا ابراهيم جبرا: وليم شكسبير. المآسي الكبرى: هاملت، عُطيل، الملك لير، ماكبث. ط2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2000م، ص602-603. (المترجم).

على أية حال فقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون صعودًا للدين العلماني، فظهر نوع جديد من التعصّب الديني، ألا وهو التعصّب الأيديولوجي. وهنا أيضًا تتداخل العنصرية أحيانًا مع الأيديولوجيا.

هكذا ظهر عطيل في القرن العشرين ليرمز إلى هذا التقارب بين العنصري والراديكالية الأيديولوجية، وعطيل الجديد هذا لم يكن سوى بول روبسن (Paul Robeson).

العِرق وإعادة الاصطفاف السياسي

الأميركان الأفارقة عمومًا يَعْلَقُون كثيرًا بين ماركس والمسيح المنتظر. فهم ينظرون إلى المسيح المنتظر بحثًا عن حسٍّ بالأمان النفسي، وفي بعض الأحيان ينظرون إلى كارل ماركس بحثًا عن حسٍ بالأمان الاجتماعي. ينظر الأميركان الأفارقة إلى شخصيات مثل ماركوس جارفي (Marcus Garvey) وإليجا محمد (Elijah Muhammed) لتحقيق رضًا نفسي، وينظرون قليلًا إلى شخصيات لينينية مثل وِليَم دوبويز (William E. B. Du Bois) وستوكلي كارمايكل (Stokely Carmichael) لتحقيق تعويضٍ بروليتاري.

هكذا نظر بول روبسن إلى ماركس بحثًا عن حسّ بالتوجّه السياسي والإنساني، لكنه فعل ذلك في وقتٍ كانت فيه الولايات المتحدة مهووسة بالتهديدات المفترضة، الخطر العِرقيّ الأسود والخطر الشيوعي الأحمر. وإذ اعتنق روبسن الماركسية فقد مزج بين الخطرين معًا. وبصوته القويّ وقف روبسن وغنّى، فوضع نفسه بين هاوية التعصّب اللوني وأعماق التعصّب الأيديولوجي.

إن كان هناك «ياجو» في حياة روبسن العُطَيلِيّة، فهو تلك النزعة المكارثيّة في الثقافة السياسية الأميركية، والتي زرعت بذور الكراهية الأيديولوجية. وإن كانت هناك «دَيْدَمُونة»، فهي الأمّة الأميركية نفسها، ولكن في هذه المسرحية العطيلية الواقعية غُرِسَت الكراهية في نفس ديدمونة ضدّ عطيل، وليس العكس. أما الـ«ياجو» فكانوا المكارثيين الذين راحوا يثيرون الشعور بالخطر واليأس والكراهية. وحين تحالف المكارثيون الأيديولوجيّون مع الكائدين العرقيين أصبح استشهادُ عطيل أمرًا مؤكدًا.

وُلد بول روبسن في نيسان/ إبريل 1898م في الولايات المتحدة وتعلّم في كلية رُوتجرز، وكان الأوّل على دفعته. وخلال دراسته برز كبطل رياضيّ متميّز في كرة القدم الأميركية. بعد ذلك التحق روبسن بجامعة كولومبيا لدراسة المحاماة، رغم أنّ الفرص المهنية

للسُّود في هـذا المجـال كانت محدودة. تخرج روبسـن في تخصّـص المحاماة عـام 1923م، لكنه توجّـه للفنّ.

حقّـق روبسـن نجاحًـا كبـيرًا في نيويـورك ولنـدن حـين أدّى دور الشـخصية الرئيسـة من مسرحيـة الامبراطـور جونـز للكاتـب المسرحـي الشـهير يوجـين أونيـل في عامَـي 1924م و1925م (وظهـرت النسـخة السـينمائية عـام 1933م). كـما أنّـه اكتسـب شـهرة مـن غنـاء الأغـاني الدينيـة الزنجيـة في حـيّ «جرينتـش فِلِـج». بعـد ذلـك حقّـق روبسـن شـهرةً عالميـة وعرفـه النـاس بشـخصية «جـو» في المسرحيـة الغنائيـة «Show Boat» مـع تجديـده للأغنيـة المعروفـة «Ol' Man River».

بعـد ذلـك ركّز روبسـن عـلى شكسـبير في مشـواره المهنـي، وكانـت مسرحية عطيـل التي أدّاهـا في لنـدن عـام 1930م خطوتـه الجديـدة. وحين عُرضـت المسرحية في مسـارح برودوي بالولايـات المتحـدة عـام 1943م حققت رقمًا قياسـيًّا في عدد العروض المسرحية الشكسـبيرية في بـرودوي. وبعـد ذلك اتّجه روبسـن إلى كارل ماركس، فزار الاتحاد السـوفييتي عام 1934م وأصبـح يُعـرف أكثر فأكثـر بوصفه يسـاريًّا. سـحبت وزارة الخارجيـة الأميركية جواز سـفره عـام 1950م لأنـه رفـض التوقيـع عـلى إقرارٍ يفيـد بأنه ليـس عضوًا في «الحزب الشـيوعي». لذلـك تعرّض للإقصـاء في الولايات المتحدة بسـبب آرائه السياسـية، وهكذا حـدث التقارب مـرةً أخرى بـين العنصريـة والأيديولوجيا.

وفي عـام 1958م قضـت المحكمـة العليـا ببطـلان الحكم السـابق عليـه المتعلـق بالإقرار، واسـتعاد حقّه في السـفر. غادر روبسـن الولايـات المتحـدة في عـام 1963م إلى أوروبا، وتُوفي عـام 1976م. كان التعصّـب العنـصري يتراجع في الولايـات المتحدة، فهل كانـت التعصّبات الأخـرى في ازدياد؟[3].

أقـدّم الأطروحـة التاليـة حـول مسـتقبل التجربـة السـوداء إجمـالًا: فيـما يتعلـق بالمهارات التقانيـة سـوف يصبـح الأمـيركان الأفارقة والجنـوب إفريقيـون السُّـود طليعةَ العالم الأسـود في القـرن الحـادي والعشرين. ويسـتند هـذا الـرأي إلى كيمياء المهـارات. أطرح مجددًا السـؤال المتعلـق بجماعتـين ثقافيتـين أخريـين: اليابانيـين واليهـود. هاتـان الجماعتـان الثقافيتـان غـير أوروبيتـين لكنّهـما هزمتـا الأوروبيين في مجـال تميّزهـم. تُرى مـا العناصر التي خلقـت اليابانيين المبتكريـن؟ وكيـف أصبـح اليهـود ما سـمّاه مالكولم إكـس «دماغ العـالم الأبيض»؟ هـل يُمكن

لجنوب إفريقيا تحت حكم السُّود مستقبلًا أن تتطور إلى ما يشبه اليابان الإفريقية؟ وهل يمكن للأميركان الأفارقة أن يتطوروا إلى ما يشبه اليهود الأذكياء السُّود؟ شُبِّه اليهود في بعض الأحيان بالسُّود من حيث كونهم ضحايا للتمييز العنصري. ويُشبَّه اليهود بالأميركان الأفارقة من حيث التأثير في السياسة الخارجية الأميركية. ولكن لم يكن هناك تشبيه بين اليهود والسُّود فيما يتعلق بالأهداف والكفاءة العقلية.

ذكرنا آنفًا أنّ كفاءة اليهود في العديد من المجالات الإبداعية كانت أكبر بكثير من عددهم، فمثلًا حصد اليهود على عددٍ كبير من جوائز نوبل. وكما قلنا سابقًا ففي كل عام تقريبًا يكون هناك اسم يهوديّ واحد من بين الفائزين بنوبل. يُبدع اليهود في الفنون وفي العلوم، وقد غيّروا الكيفية التي يفكّر بها الإنسان الحديث. في فصلٍ سابق في هذا الكتاب عرضنا كيف أنّ المفكّرين اليهود غيّروا العقل الحديث. فقد قدّم اليهود مثلًا سِجموند فرويد وكارل ماركس وألبرت آينشتاين. ويُعدّ هذا تأثيرًا هائلًا على تاريخ الفِكر بالنسبة لجماعة بشرية صغيرة. يبلغ عدد الأميركان الأفارقة ضعف اليهود في العالم أجمع، ومع ذلك نلاحظ الفرق الهائل بين أداء الجماعتين.

وما ينبغي أن نضعه في اعتبارنا أنّ اليهود لم يتفوّقوا على السُّود فحسب، بل تفوّقوا كذلك على البِيض من غير اليهود. لقد تفوّق اليهود على الأغيار الغربيين، وتفوّق اليهود الغربيون على اليهود الشرقيين. ما معنى هذا؟ معناه أنّ الأغيار البيض ليسوا من يجلس فوق قمة الهرم الفكري العالمي، وأنّ اليهود الشرقيين (الأقرب إلى أسلاف اليهود) ليسوا من تفوّق على الجميع، وإنما تفوّقت تلك العائلة الوسيطة التي وُلدت من تفاعل الثقافات. فالنوابغ ليسوا يهودًا أنقياء من الشرق الأوسط، وليسوا غربيين أو أغيارًا بِيضًا. إنما يكمن النبوغ في اليهود الغربيين. يكمن في تفاعل هذا الخليط الثقافي.

دعونا نتذكر قصة الدكتور جيكل والسيد هايد التي كتبها روبرت لويس ستيفنسن، والتي تحكي عن رجل تغيّر كيميائيًّا من الطبيب المتّزن (جيكل) إلى السيد هايد الطافح بالشرّ. ذات يوم اكتشف الدكتور جيكل أنه فقد السيطرة على العملية الكيميائية؛ فتحوّل جيكل إلى هايد دون أن يشرب مادة التحوّل الكيميائية. ولم يُدرك أيٌّ من أصدقائه أنه شخصيّتان في جسدٍ واحد. فجيكل في جسد هايد يظلّ يجرّب في الكيمياء كي يستعيد هُويّته المحترمة، ويرسل الطلبات إلى الصيدلية كي يحصل على المادة الكيميائية الأصلية.

ولكن في كلّ مرة تصل فيها المادة، لا تنفع. ولم يكتشف إلا متأخرًا أنّ ثمة شيئًا في المسحوق الأصلي كان غير نقيّ، وتلك الشائبة المجهولة هي التي مكّنت الدكتور جيكل من التحوّل إلى هايد والعودة إلى جيكل. وبما أنّ لا جيكل ولا الصيدلاني يعرفان تلك الشائبة، وبما أنّ المسحوق الأصلي الذي لديه نفد، فقد أصبح الآن شخصًا يملك هُوية قسرية جديدة.

في حالة كفاءة اليهود في تاريخ الفكر، قد يكون للأمر علاقة أيضًا بشائبة مجهولة. فالأمر لا يتعلق بيهود الشرق الأوسط الأنقياء ولا الأوروبيين البِيض الأنقياء، وإنما بالمزيج الثقافي بين الجماعتين. والسؤال المطروح الآن حول مصير الأميركان الأفارقة، هو ما إذا كانوا هم أيضًا يملكون شائبة إبداعية مجهولة قد تكون لها نتائج مشابهة لشائبة اليهود الغربيين. تُرى هل سيتفوّق الأميركان الأفارقة على الافارقة الأنقياء الذين تحدّروا منهم؟ هل سيصبح الأميركان الأفارقة يومًا ما أكثر ابتكارًا من الغربيين الذين أخضعوهم فيما مضى؟ دعونا لا ننسى أنّ اليهود أيضًا كانوا مستعبدين. يومًا ما سيصبح الأميركان الأفارقة حزامًا ناقلًا للمعرفة العلمية من الغرب إلى إفريقيا، مثلما كانوا حزامًا ثقافيًّا ناقلًا للإيقاعات الموسيقية من إفريقيا إلى الغرب. يعتمدُ الأمر على قدرة الأميركان الأفارقة على الدخول بفعالية إلى العالم التقاني في المنطقة التي ينتمون إليها، والقدرة على نقل تلك المهارات إلى بقية العالم الأسود. فهل سيصبحون بالمعنى الفكري يهودَ العالم الأسود؟

دعونا الآن ننتقل إلى النصف الآخر من طليعة العالم الأسود. هل ستصبح جنوب إفريقيا يابان العالم الأسود؟ إنّ السُّود في جنوب إفريقيا هم أقلّ السُّود حظوة في القرن العشرين. ويمكن القول إنّ هؤلاء المنبوذين في العالم الأسود اليوم قد يصبحون براهمة القرن العشرين. هؤلاء السُّود الأكثر حرمانًا سيصبحون من بين الأكثر حظوة في الغد. يعيش سُود جنوب إفريقيا في واحدةٍ من أغنى بقاع العالم، وحتى الآن لم يستفيدوا كثيرًا من وجودهم فيها، ولكن قبل نهاية القرن العشرين قد يرثون أرض أجدادهم على الأقل. لقد خضعت الأرض لأشكالٍ من التصنيع والاستغلال، وفي حين راح السُّود ينون بعَرَقِهم، جاء البِيض بمهاراتهم. معًا بنوا أكبر محطة طاقة صناعية في إفريقيا. لقد جاء البِيض بالمعرفة النووية، وها هم يطوّرون البنية الأساسية النووية. وأعتقد أنّ كل هذا سيرثه السُّود في جنوب إفريقيا قبل نهاية القرن العشرين.

هـل سـتصبح جنـوب إفريقيـا تحـت حكـم السُّـود شـيئًا شـبيهًا باليابـان؟ اليابـان هـي الدولـة الأكثـر تطـورًا في آسـيا مـن الناحيـة التقانيـة. وجنـوب إفريقيـا تحـت حكـم السُّـود سـتصبح الدولـة الأكثـر تطـورًا في إفريقيـا. اليابان طـوّرت التقنيـات الغربيـة، وحافظت على الـروح اليابانيـة. وجنـوب إفريقيـا تحـت حكـم السُّـود سـتطوّر التقنيـات الغربيـة، وتحافـظ (كـما آمـل) عـلى الـروح الإفريقيـة. اليابـان تملـك مـوارد معدنيـة محـدودة، مـع مسـتويات عاليـة مـن المهـارات. وجنـوب إفريقيـا لديهـا الكثير مـن المـوارد المعدنية ومسـتوى متوسـط مـن المهـارات. اليابـان هي الدولـة الأقوى في آسـيا، وجنـوب إفريقيـا هي الدولـة الأقوى في إفريقيـا. تواجـه اليابان إغراءات الهيمنة في آسـيا، وسـوف تواجه جنوب إفريقيـا كذلك إغراء الهيمنـة الإقليميـة في إفريقيـا الجنوبيـة. اليابـان دولـة تجاريـة قويّـة في عـالم التجـارة، وجنوب إفريقيـا مركـز قويّ في عـالم المناجـم. كان اليابانيـون مقلِّدين تقانيـين للغرب قبـل أن يصبحوا مبتكريـن، وربـما ينبغي للسُّـود في جنوب إفريقيـا أن يصبحـوا مقلِّدين تقانيين قبـل أن يضعوا بصمتهـم أخـيرًا كمبتكريـن تقانيين.

الخلاصة

لقـد أثرنـا في هـذا الكتـاب بعـض الأفـكار الثقافية حول شـؤون عالميـة وتيّـارات تاريخية واسـعة. وقـد امتـدّ نطـاق القضايا التـي تطرّقنـا إليها مـن التمييز الجنسي في السياسـة العالمية إلى التأثـير الفكـري لليهـود على التاريـخ، ومن المقارنة بـين كارل ماركس والنبـي محمد وحتى آفـاق القنبلـة النوويـة الإفريقية قبـل نهاية القـرن العشرين.

ولكـن ونحـن نسـجّل هذه التيـارات المتعارضـة ربما ينبغـي لنا أن نوسّـع نظرتنـا إلى العالم بحثًـا عـن الفـرص الإبداعية ومجـالات التوافق الثقـافي. ربما ينبغـي أن تُجرى بعـض التجارب الثقافيـة في إفريقيـا؛ نظـرًا لأنها القـارة الوحيدة التـي يلزم فيها عـلى القوى الثقافيـة المتصارعة بـين البشر أن تتعلـم أسرار التكيّـف والتوليف.

أمـيركا الشـمالية تملـك المسـيحية والرأسـمالية اللبراليـة، ولكن لا الماركسـية ولا الإسـلام قويّـان فيهـا. وأمـيركا اللاتينية تملـك مكوّنا ماركسـيًّا أكبر مع مكوّن مسـيحي ورأسـمالي، بيد أنّ الإسـلام يُعـدّ قـوة متواضعة للغايـة في هذه المنطقـة. وأوروبا تملك الرأسـمالية والماركسـية والمسـيحية، بيـد أنّ مكوّنها الإسـلامي متواضـع للغاية باسـتثناء تركيا والبلقان. أما آسـيا فهي

بمعنى من المعاني عكس أوروبا، إذْ تجد فيها الرأسمالية والماركسية والإسلام تمثيلًا جيّدًا، بيد أنّ المسيحية لها حضور طفيف.

فيما يتعلق بالانتشار الجغرافي يُعدّ الإسلام دينًا إفريقيًّا-آسيويًّا. أما المسيحية فهي في المقام الأول دين إفريقي-غربي منتشر. إذًا فالساحة المشتركة هي «إفريقيا». ما تزال الديانتان تتنافسان على روح إفريقيا، فمن المقدّر لإفريقيا أن تكون مختبرًا للعالمية الدينية وللتعاون الأيديولوجي. كما أنّ الماركسية والرأسمالية والمسيحية والإسلام ممثّلة تمثيلًا جيدًا في إفريقيا.

تُعدّ السنغال مثالًا على مجتمع مسلم قبل أن يكون له رئيس كاثوليكي لمدة عشرين عامًا. فقد ترأس ليوبولد سنجور هذا البلد المسلم إلى أن تقاعد باختياره عام 1980م.

تُرى متى سيكون للولايات المتحدة رئيس يهودي؟ بالتأكيد بعد وقتٍ طويل من تجربة السنغال. متى سيكون للولايات المتحدة رئيس مسلم؟ حين تجمع كل الأميركان من الأصول العربية والإندونيسية والإيرانية والباكستانية والتركية وغيرها من بلاد العالم الإسلامي، ستجد أنّ عددهم يساوي عدد اليهود في الولايات المتحدة. بيد أنّ فكرة الرئيس المسلم في البيت الأبيض تبقى فكرة بعيدة في هذه الأرض التي تفصل بين الكنيسة والدولة. أما إفريقيا فقد سجّلت سابقةً في عولمة الرئاسة.

هل ستصبح إفريقيا الجنوبية مختبرًا كبيرًا للعالمية الأيديولوجيّة؟ هل سيتعايش النظامان الماركسيان-اللينينيان في موزمبيق وأنجولا على نحو مثمرٍ في المستقبل مع جمهورية جنوب إفريقيا لبرالية (رأسمالية ولكن تحت حكم إفريقي)؟ هل سيكون هناك وِفاق يساري-يمينيّ غير مبنيّ على اتفاقية نكوماتي[4] بالتعايش القَلِق مع الفصل العنصري، وإنما على أساس اتفاق متنوّر بين الماركسية المؤَفْرَقَة والرأسمالية المؤَفْرَقَة؟

في حين تؤدي إفريقيا هذا الدور العالميّ المعقّد، ربما سيظلّ العالم ينتظر أول رئيس مسلم للاتحاد السوفييتي وأول رئيس أسود للولايات المتحدة يجتمعان في قمة تُعقد في قُدسٍ تحفل بالسلام مع جيرانها، أو في بريتوريا متحررة من التعصّب العنصري.

آمين!

الهوامش

1. للاطلاع على تنبّؤ مبكّر بهذا الاتجاه الديمغرافي، انظر:

Seymour Tropping, 'Soviet Moslems, Population Surging, Hope to Get a Bigger Piece of the Pie', *New York Times*, 16 November 1981.

2. يصعب تحديد العدد الدقيق للأقباط في مصر بما أنّ الإحصاءات الرسمية تتجنّب إجراء إحصاءات مبنية على الدين، لكنّ مصادر الولايات المتحدة تقدّر عددهم بسبعة ملايين.

3. في عام 1958م نشر روبسن كتابه هنا أقف (*Here I Stand*. New York: Othello Association, 1958)، وذهب فيه إلى أنّ بُوكر واشنطن (Booker T. Washington) آمن أكثر مما ينبغي بتعاطف البيض الجنوبيين، في حين أنّ السُّود في القرن العشرين آمنوا أكثر مما ينبغي بالليبراليين الشماليين.

4. اتفاقية جرت عام 1984م بين موزمبيق وجنوب إفريقيا لإنهاء الحرب الأهلية في موزمبيق. تعهّدت جنوب إفريقيا بالتوقف عن دعم مسلّحي «المقاومة الوطنية الموزمبيقية» في موزمبيق الذي يحاربون حكومة «جبهة التحرير الموزمبيقية»، وفي المقابل تعهّدت موزمبيق بعدم تدريب مسلّحي «المؤتمر الوطني الإفريقي» للتسلل إلى جنوب إفريقيا.

الفهرس


منتدى العلاقات العربية والدولية
